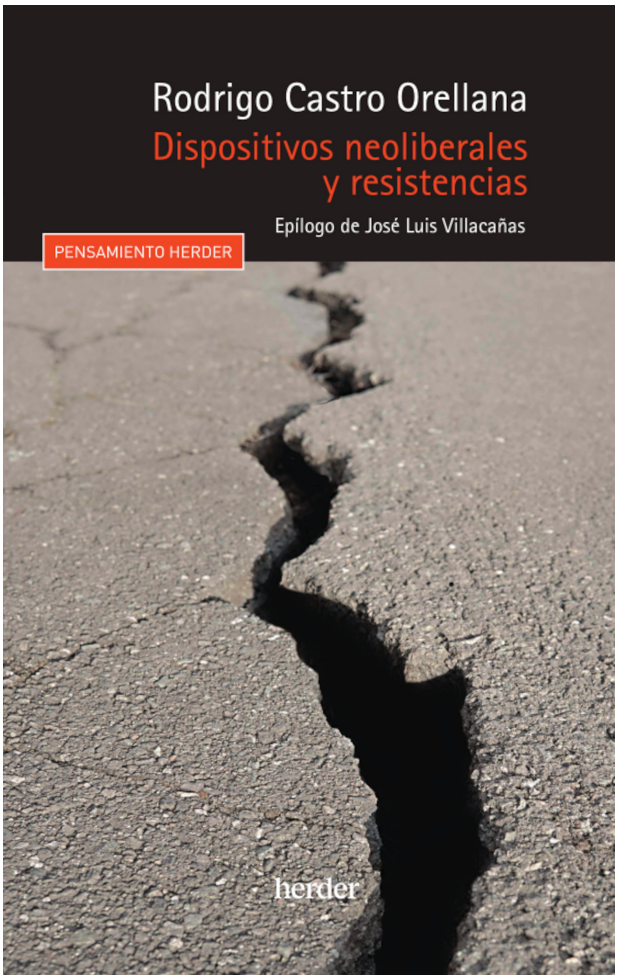
Rodrigo Castro Orellana

Dispositivos neoliberales y resistencias

Epílogo de José Luis Villacañas

PENSAMIENTO HERDER

herder


Rodrigo Castro Orellana
Dispositivos neoliberales y resistencias
Epílogo de José Luis Villacañas
PENSAMIENTO HERDER
herder

Rodrigo Castro Orellana

Dispositivos neoliberales y resistencias

Epílogo de

José Luis Villacañas

herder

Este libro se inscribe en el marco del proyecto de investigación
La contemporaneidad clásica y su dislocación: de Weber a Foucault.
Referencia PID2020-113413RB-C31,
Ministerio de Ciencia e Innovación, 2021-2025.

Diseño de la cubierta: Gabriel Nunes
Edición digital: Martín Molinero

© *2022, Rodrigo Castro Orellana*
© *2023, Herder Editorial, S.L., Barcelona*

ISBN: 978-84-254-4872-0
1.ª edición digital, 2023

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com).

herder

Índice

Agradecimientos

Introducción

- Estudios foucaultianos
- El filósofo enmascarado
- Gobiernos y resistencias

Primera parte: Gobiernos

1. Tecnologías del gobierno neoliberal

- Lecturas de un presente fluido e inasible
- Genealogía de la gubernamentalidad
- Neoliberalismo y política de la vida

2. La ciudad apestada. El gobierno del espacio

- Poder y espacio
- El dispositivo de la visibilidad
- Superación y persistencia del panóptico
- El dispositivo sinóptico
- La ciudad como *resort*
- Segregación y contaminación

3. La medicalización de la sociedad. El gobierno de la salud

- La invención de la infancia
- El hospital moderno
- La medicina social

Neoliberalismo y medicalización
Medicalización y COVID-19

4. PSICOLOGIZACIÓN DE LA VIDA. EL GOBIERNO DE LA SUBJETIVIDAD
Historia del poder psiquiátrico
Dispositivos de seguridad y poder psiquiátrico
Difusión contemporánea del poder psiquiátrico
El imperativo de ser uno mismo

SEGUNDA PARTE: RESISTENCIAS

5. RESISTIR SIN UN AFUERA
El pensamiento del afuera
La formación del enjambre
Guerra, gobierno y antagonismo
Resistencia y universal vacío
Estado e institucionalidad mínima

6. ESCEPTICISMO Y PLURALIZACIÓN DEL PODER
Escepticismo y contrapoder
La pluralización de la vida
Neoliberalismo y poder indiviso

7. RESISTENCIA Y VITALISMO
El problema de la resistencia
Un *arcanum* del pensamiento
Hipótesis para una teoría de la vida

8. EL LENTO COLAPSO DEL NEOLIBERALISMO
La novedad neoliberal
Una ética para un lento colapso

Epílogo. Una nueva fenomenología del neoliberalismo y una nueva ética

José Luis Villacañas

Procedencia de los textos

Bibliografía

Notas

Información adicional

La filosofía es el movimiento por el que, no sin esfuerzos y tanteos y sueños e ilusiones, nos desprendemos de lo que está adoptado como verdadero y buscamos otras reglas de juego. La filosofía no es sino el desplazamiento y la transformación de los marcos de pensamiento; la modificación de los valores recibidos y todo el trabajo que se hace para pensar de otra manera, para hacer algo otro, para llegar a ser otra cosa que lo que se es…

El filósofo enmascarado

Agradecimientos

Quiero expresar mi agradecimiento a una serie de personas sin las cuales no habría sido posible culminar este libro. En primer lugar, a los amigos y amigas del Departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid, donde he desarrollado mi actividad docente e investigadora desde hace más de 14 años: Antonio Rivera, Nuria Sánchez, Pablo López, Juan Manuel Forte, Luis Alegre, Luisa Posada, Germán Cano, César Ruiz, Cristina Catalina, Óscar Quejido, Ana Carrasco, Eduardo Maura, Paloma Martínez, Jordi Maiso, Miguel Vásquez, Cristina Basili, Roberto Navarrete, Mariano Rodríguez, Juan Antonio Fernández Manzano, Jorge Cano, Ignacio Pajón, Rafael Carrión, Jordi Massó, Clara Ramas, Agustín Menéndez, Rodolfo Gutiérrez, Josefa Ros y Laila Yousef. Con ellos he vivido una experiencia intelectual fascinante y he aprendido cada día de sus talentos humanos y filosóficos. Sin esta atmósfera de estímulo extraordinario para la investigación no habría encontrado las energías para llevar a cabo este libro. Se trata de un grupo de filósofos y filósofas cuya actividad colaborativa representa el principal acontecimiento de la filosofía española de la última década. Pero todo esto habría sido imposible sin José Luis Villacañas, verdadero artífice en la construcción de este magnífico colectivo de compañeros y compañeras. Mi agradecimiento hacia él excede lo que pueden decir las palabras. Hemos colaborado en diversos proyectos durante muchos años, siendo para mí su pensamiento y su compromiso universitario una fuente constante de aprendizajes y un acicate de la pasión filosófica.

Quiero dar las gracias también a un conjunto de personas que me han brindado, quizás sin saberlo, un afecto, una motivación y un contexto de confianza personal e intelectual que me ha permitido escribir los textos que conforman este libro: Gemma Muñoz-Alonso, Rafael Orden, Beatriz Bossi, Luis Arenas, Julián Sauquillo, José Luis Moreno Pestaña, Francisco Vázquez,

Jorge Álvarez Yágüez, Emma Ingala, Sandro Chignola, Santiago Castro-Gómez, Marcelo Raffin, Edgardo Castro, Agustín Colombo, Ernani Chaves, Luis Henríquez, Víctor Berríos, Martín Ríos, Pablo Oyarzun, Fernando Longás, Sverre Raffnsøe, Ester Jordana, Eduardo Pellejero y especialmente a Carmen López Ferreiros. Y un recuerdo para los que ya no están: Jacobo Muñoz, Humberto Giannini, Pepe Jara, Paco Robles y José Miguel Marinas. Mi reconocimiento a los colaboradores y colaboradoras que desde la Red Iberoamericana Foucault y la Revista Dorsal han generado una comunidad de investigación estimulante y decisiva para que me enfrentase al desafío de escribir: Emmanuel Chamorro, Juan Horacio de Freitas, Adán Salinas, Joaquín Fortanet y Pablo Lópiz. A mis doctorandos: Elías Manzano, Alba Cosmo, Gonzalo Ramos, David Cardozo, Antón Maya, Javier Gómez-Chacón, Aitor Alzola, Emilio Ortiz, Sara Morquecho. Mi gratitud para ellos y para todos mis estudiantes de un lado y del otro del Atlántico, de los cuales he aprendido mucho a través de innumerables debates que han sido el verdadero territorio de puesta a prueba de algunas de mis hipótesis. A mi padre y mi hermano porque siempre están ahí y a mi madre por el regalo de irse poco a poco. Por último, mi especial agradecimiento a Sonia Costa. En realidad ella está en el fondo de cada una de mis palabras.

¿De dónde viene este relámpago sigiloso que nos entrega la única paz luminosa?

Introducción

Un mystère nouveau chante dans vos os.
Développez votre étrangeté légitime.

René Char

Ningún fantasma recorre el mundo, ningún espectro acecha al neoliberalismo como una potencia que ofrezca una alternativa. Sin embargo, la catástrofe del capitalismo neoliberal está por todas partes e incluso los más entusiastas defensores del modelo social saben que hemos arribado a una fase final en la que ya no cabe ningún recurso más de legitimación para el orden existente. Este libro nace de esta conciencia acerca de la catástrofe, pero sobre todo de la inquietud respecto a cómo una situación global alarmante como la que vivimos no genera las condiciones para que los seres humanos se movilicen significativamente en función de una transformación radical de las condiciones de vida imperantes. La locomotora del proceso civilizatorio alcanza con el neoliberalismo un momento de aceleración insospechado. No obstante, nadie parece estar dispuesto a accionar el freno de emergencia mientras se avanza hacia el abismo. Vivimos permanentemente en una percepción desdoblada, comportándonos como si la sociedad neoliberal fuese el mejor de los mundos posibles y, al mismo tiempo, atravesados por un malestar interno sobre la injusticia, la precariedad e indignidad que produce. Somos unos apocalípticos perfectamente integrados, sujetos que se quejan secretamente en la misma medida que obedecen. De ahí que la pregunta fundamental de la serie de investigaciones que conforman este libro apunte a comprender esta última y ambivalente configuración del capitalismo. ¿Qué explica este poder aparentemente incólume frente a toda crítica y resistencia?

Mi apuesta para responder a esta cuestión, como se advertirá en las páginas siguientes, pasa por intentar pensar el neoliberalismo de otro modo. No apuntar exclusivamente al análisis de una doctrina, puesto que hay una brecha entre la historia de las ideas neoliberales y lo que ha sido su materialización efectiva. No asumir la existencia de un sistema de

dominación total y perfectamente coherente, sino más bien explorar los mecanismos específicos y territoriales que configuran un paisaje abigarrado y contradictorio. Pero, especialmente, mi análisis se focaliza en los modos a través de los cuales los *dispositivos neoliberales* producen un tipo de subjetividad, porque estoy convencido de que allí reside la energía decisiva que naturaliza el orden capitalista y disuelve cualquier proyección política de las resistencias. En este contexto, el pensamiento de Michel Foucault emerge como una herramienta que intento poner al servicio de una tarea de deconstrucción radical de la subjetividad neoliberal y de la búsqueda de una experiencia otra. Se podría decir que se trata de una actualización del *ethos crítico foucaultiano* que consiste en situarlo frente a nuestro presente. Por esta razón, este libro rebasa el objetivo de ofrecer un comentario monográfico de diversos aspectos de la obra del autor francés y persigue sistemáticamente hacer un uso de sus diagnósticos y conceptos para problematizar el neoliberalismo contemporáneo. Se trata de un tipo de aproximación que se inscribe dentro de lo que me gustaría llamar «estudios foucaultianos»; un proyecto que consiste en rescatar la metodología y el estilo de pensamiento de Foucault como punto de partida para emprender un trabajo que pueda llegar a situarnos en la perspectiva de un tiempo *posneoliberal*.

Para explicar los alcances fundamentales de este proyecto, en las siguientes páginas definiré, en primer lugar, lo que entiendo por «estudios foucaultianos». Después me detendré en una descripción del singular estilo que caracteriza al pensamiento de Foucault y que intento incorporar en cada una de las escenas que conforman esta investigación. Por último, presentaré la estructura general del libro, organizada alrededor de dos ejes principales: el problema de los modos de gobierno del neoliberalismo y el problema de las formas de resistencia a dichos mecanismos de poder.

Estudios foucaultianos

La diversidad y amplitud de las investigaciones en torno al pensamiento de Foucault, procedentes de las más heterogéneas disciplinas científicas (filosofía, historia, sociología, literatura, educación, etc.), justifican el uso de la expresión «estudios foucaultianos» para denominar un campo transdisciplinario que se desenvuelve tanto en un *registro hermenéutico* como

en un *registro praxeológico*, un ámbito en el cual existen ciertos objetos comunes en juego y determinadas reglas que organizan las distintas modalidades de discursos calificados como legítimos.[1] La distinción entre estos dos niveles ya había sido avanzada por Francisco Vázquez en un artículo que consideramos de referencia fundamental.[2] La primera de estas dimensiones corresponde a los análisis específicos sobre la obra del autor francés: comentarios, monografías, debates con otros autores, etc. La segunda perspectiva asume que los conceptos no podrían ser comprendidos como un fin en sí mismos, sino como un medio para su utilización en problemas empíricos concretos. La pregunta «qué significa» tal o cual noción, en este caso, sería reemplazada por la interrogante sobre cómo puede funcionar determinada noción en el orden de la praxis. Ambas líneas de exploración, la *hermenéutica* y la *praxeológica*, no han hecho más que proliferar en las décadas posteriores a la muerte del filósofo.

En este contexto, hay una serie de hitos en cuanto a la recepción de los trabajos de Foucault que debemos subrayar, ya que han terminado modificando de forma sustantiva el tipo de lectura que se hizo del pensador hasta principios de los años noventa del siglo XX. En primer lugar, la edición por parte de Gallimard, en 1994, de los *Dits et écrits*, que agrupan algunos de los textos más significativos del filósofo publicados entre 1954 y 1988. Esta obra ha venido a alterar completamente las condiciones de la investigación sobre el pensamiento de Foucault, puesto que organiza y recupera una serie de escritos desconocidos o de difícil acceso: infinidad de prefacios, artículos, entrevistas o conferencias dispersas por el mundo y en distintas lenguas. Por otra parte, en 1997 se inicia la publicación de los cursos que Foucault impartió en el Collège de France entre 1970 y 1984, lo cual representa un segundo hito decisivo en la recepción de su trabajo durante los últimos años. Este ciclo de publicaciones se cerró en el año 2015 con la edición de *Théories et institutions pénales*, curso del año 1971-1972. La publicación de estos cursos tiene especial relevancia dadas las características de la enseñanza en el Collège, que consistía en la exposición anual de una investigación original por parte del titular de una cátedra durante un período aproximado de tres meses. La asistencia a estos cursos era libre y no se encontraba determinada por ninguna formalidad académica. Foucault fue titular de la cátedra de «Historia de los sistemas de pensamiento», exponiendo regularmente en este espacio las líneas principales de una investigación en desarrollo, lo cual ofrece

una perspectiva extraordinaria para comprender los desplazamientos internos que se producen en su obra. Sin atender a las clases del Collège y considerando exclusivamente sus obras principales, la reflexión foucaultiana puede parecer sujeta a una serie de rupturas radicales; aspecto que, precisamente, fue destacado por una primera recepción mediante la identificación de tres supuestas etapas dentro de la obra: saber, poder y subjetividad. Por el contrario, si sopesamos la riqueza y complejidad de estos cursos, observamos la secuencia coherente de una indagación o de una búsqueda que no permite establecer una rigurosa separación entre distintos períodos.

Sin embargo, la publicación de los escritos de Foucault está lejos de haber concluido con la edición de los *Dits et écrits* y los cursos del Collège. Una buena prueba de ello la encontramos en el trabajo que Daniele Lorenzini y Henri-Paul Fruchaud han realizado en la editorial Vrin desde el año 2013, publicando otros cursos impartidos por Foucault en distintos lugares del mundo. En este contexto, se han publicado *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980* (2013); *Qu'est-ce que la critique? suivi de La culture de soi* (2015); *Discours et vérité précédé de La parrêsia* (2016); o *Dire vrai sur soi-même. Conférences de Toronto, 1982* (2017). En la editorial Seuil, bajo la responsabilidad de François Ewald, han aparecido *La sexualité. Cours donné à l'Université de Clermont-Ferrand, 1964* (2018), *Binswanger et l'analyse existentielle* (2021), *Phénoménologie et Psychologie* (2021) y se prevé la publicación de muchos otros materiales en un futuro cercano.

Todo esto evidencia que Foucault se ha convertido en un autor cuya obra continúa y continuará multiplicándose. Una circunstancia que intensifica tanto el registro *hermenéutico* como el *praxeológico* de la recepción, puesto que amplifica el campo de los debates intelectuales en que los escritos foucaultianos son una referencia imprescindible y promueve un uso cada vez más diversificado de los conceptos y herramientas metodológicas del pensador francés. En cualquier caso, no resulta aventurado afirmar que el incremento del trabajo monográfico en torno a Foucault y la proliferación de un cierto «ejercicio filológico» con respecto a su cada vez más extensa obra constituyen por sí mismos una tarea bastante ajena a lo que el propio filósofo esperaba de la recepción de sus escritos y, en particular, parecen contraponerse a ese deseo suyo de que los textos se convirtiesen en herramientas de trabajo y de acción. Mientras este *acercamiento hermenéutico*

intenta descifrar los textos, establecer convergencias teóricas con otros autores, buscar el *logos* que subyace en sus reflexiones, un *enfoque praxeológico* de los escritos tiene por propósito considerarlos como una «caja de herramientas» o un «instrumental conceptual». No se trata aquí de desacreditar o deslegitimar el gesto hermenéutico, puesto que, aunque este tipo de lectura no se corresponde con el concepto innovador de la filosofía desplegado por el propio Foucault, dibuja un campo de investigaciones relevantes que han producido rendimientos teóricos significativos para el *quehacer praxeológico*. Debemos considerar, por tanto, que no es posible llevar a cabo un uso plausible y significativo de la contribución foucaultiana sin una comprensión meridiana de algunos de los sentidos que reposan en los escritos. Asimismo, tampoco se puede pretender alcanzar una interpretación que establezca el sentido último de los textos, ya que estos mismos se resisten a dicha lectura cerrada y promueven una heterogeneidad de análisis en que «la verdad de lo dicho» realmente no existe. Debemos tomar distancia, entonces, de una *hermenéutica* del pensamiento de Foucault que no se defina en función de una intervención práctica, del mismo modo que tendríamos que descalificar cualquier *praxeología* que se presente como un recurso completamente autosuficiente.

Dentro de esta aproximación *praxeológica* pueden identificarse diversas modalidades de uso. Por una parte, estaría la *utilización programática* que intenta proseguir o completar proyectos de investigación que el propio Foucault solo esbozó o no alcanzó a concluir,[3] y, por otro lado, se encontraría el *trabajo inventivo-heurístico* que recurre a las herramientas conceptuales del filósofo con el fin de abordar objetos que él propiamente no llegó a explorar nunca.[4] En mi caso, los textos que reúno en este libro pretenden situarse en un punto intermedio que aporte una interpretación de aspectos de la obra de Foucault, prescindiendo del objetivo de descifrar la naturaleza verdadera y aún no advertida de su producción intelectual, pero a la vez haciendo posible una utilización de tales materiales en función de una *problematización del presente*. Esto no quiere decir que esté proponiendo un primer momento de intelección para luego articular un segundo momento que suponga el uso de los escritos. Mi apuesta consiste en realizar un ejercicio reflexivo en el que dichos momentos se disuelvan en un mismo gesto, en una lectura que se define a sí misma como acción. Este uso de las herramientas foucaultianas se inscribe, por tanto, en el marco de una *praxeología programática*, puesto que

explora los rendimientos contemporáneos de los conceptos y metodologías del pensador francés intentando construir una *ontología del presente* que se corresponda con las dinámicas sociales, políticas y culturales de las sociedades liberales del siglo XXI.

El trabajo de investigación que aquí presento pretende inscribirse en el campo de los «estudios foucaultianos» con una especial apertura del análisis filosófico a las contribuciones de la historia y las ciencias sociales. Ciertamente, este concepto de «estudios foucaultianos» no ha encontrado todavía una elaboración teórica sustantiva en publicaciones científicas especializadas. Sin embargo, comienza a adquirir una relevancia y unas señas de identidad importantes como consecuencia de la aparición de una serie de revistas especializadas que se inscriben en dicha línea temática. Entre todas ellas podemos destacar *Foucault Studies*,[5] una publicación que nace en el año 2004 con el objetivo de constituir un foro en el contexto anglosajón para la discusión directa del trabajo foucaultiano, incluyendo críticas, desarrollos y aplicaciones, la publicación de nuevas traducciones y reseñas de libros. *Foucault Studies* reconoce en su editorial inaugural que los escritos de Foucault se están utilizando de forma productiva en una amplia gama de disciplinas y que se ha incrementado el material que critica, actualiza y amplía sus conceptos en ámbitos como la política, el derecho, la historia, la teoría social y cultural, la sexualidad, la raza, la religión, los estudios de género, el psicoanálisis, la filosofía, la geografía, la arquitectura, la educación, los estudios de salud, los estudios de gestión, los estudios de medios de comunicación y otros. La revista atraviesa un primer período de crecimiento que solamente se estabiliza y consolida en 2007, cuando Sverre Raffnsøe, profesor de la Copenhagen Business School, asume como editor en jefe. En esta segunda etapa, *Foucault Studies* se define como un espacio que debe dar acogida a la influencia tanto teórica como práctica del pensamiento de Foucault. De hecho, después de más de una veintena de números publicados, la revista se convierte en la publicación de referencia para los investigadores de todo el mundo. Esta expansión determina una tercera época, que se inicia en el año 2017 y que ha supuesto la ampliación del equipo editorial, integrando especialistas más allá del ámbito anglosajón.[6]

Todos estos aspectos referidos a la articulación contemporánea de la investigación en torno a la obra de Foucault son un indicador indiscutible de la importancia de su pensamiento para pensar nuestro presente. Algo que se

encuentra en perfecta sintonía con un aspecto decisivo de su proyecto filosófico: la pregunta por lo que somos. Esto se evidencia en su gesto intelectual de pensar a partir de lo que a uno le acontece, pero no solo para identificar las fuerzas que determinan la subjetividad, sino para derrocarlas y disolverlas. La cuestión principal de Foucault siempre fue cómo podemos dejar de ser aquello que se nos impone que seamos. Esta es la pregunta que una y otra vez incorpora de forma explícita o silenciosa en sus investigaciones como si se tratase de un artificiero que instala explosivos en las vigas que soportan las certezas y convicciones del presente. Foucault buscaba desnaturalizar la experiencia contemporánea y desfondar la dogmática pretensión de una época de cerrarse en sí misma y asumirse como plenitud.

El filósofo enmascarado

¿Quién es Foucault? No es fácil responder a esto cuando se atiende a la infinidad de descripciones contrapuestas que se han hecho de él. Foucault ha sido para algunos un pensador estructuralista, pero también un defensor de lo irracional. El más importante heredero de Nietzsche en el siglo XX y para otros un autor seducido por el neoliberalismo. A veces un filósofo estoico, en otras ocasiones un provocador filósofo cínico. Un escribano de la dominación y un militante de toda causa que suponga una forma de lucha. Según muchos, un profeta de la sociedad carcelaria y, de acuerdo con algunos menos, un asceta del *cuidado de sí*. Como si se tratase de un espejo que ha estallado en mil pedazos, la imagen de Foucault se quiebra en múltiples rostros que animan los debates intelectuales de la academia y de las monografías. Pero no nos equivoquemos: el verdadero problema no está aquí en la dificultad de los retratos, en la imposibilidad de definir eso que hace Foucault con la escritura. La fugacidad de Foucault no reside en nuestra miopía analítica, sino que emerge como el síntoma de una materialidad difusa que de algún modo le pertenece.

Hay algo que palpita en el cuerpo del texto, una fuerza epidérmica que subvierte toda categorización. El texto se resiste a ser leído como una realidad acabada y se reinventa sucesivamente a lo largo de los años en entrevistas, cursos y conferencias. Las palabras se entregan a una precariedad

que permite su reconstrucción sucesiva como si estuviésemos frente a un caleidoscopio interminable de letras. No se trata de una patología o de un accidente. Este cuerpo de la escritura busca su propio devenir inestable. Porque al pensador francés le interesa precisamente esta apertura del texto, una proliferación del sentido que socave cualquier intento de imponerle alguna ley. Esto es lo que explica que, cuando Foucault se ve conducido a interpretar el sentido general de su obra, ensaye diversas constelaciones como si deseara ilustrar una polivalencia de posiciones que no admite la pretensión de decir «la verdad de la obra». Estamos ante un estilo específico y particular de pensar en el que se escribe para perder el rostro y entregarse a la eventualidad de ser transformado por nuestra propia reflexión. Es a lo que Foucault se refiere en una entrevista de 1978 con Trombadori:

> [...] los libros que escribo constituyen para mí una experiencia que deseo hacer siempre lo más rica posible. Una experiencia es algo de lo que se sale transformado [...] Si tuviera que escribir un libro para comunicar lo que ya he pensado, nunca tendría fuerzas para comenzarlo. Yo escribo porque no sé aún qué pensar acerca de un tema que despierta mi interés [...] Al hacerlo, el libro me transforma, cambia lo que pienso; en consecuencia, cada nuevo trabajo modifica profundamente los términos de pensamiento a los que había llegado con el anterior. En este sentido, me considero un experimentador, más que un teórico, no desarrollo sistemas deductivos que se apliquen de manera uniforme a diversos ámbitos de investigación. Cuando escribo, lo hago sobre todo para cambiarme a mí mismo y no pensar lo mismo que antes.[7]

Si la fenomenología ha tratado de captar el significado de la experiencia cotidiana para reafirmar el carácter fundador del sujeto o del yo; en Foucault, por el contrario, la experiencia tiene por propósito arrancar al sujeto de sí mismo, haciendo que deje de ser tal, o que sea algo completamente otro de sí, que llegue a su anulación o a su disociación. Este sentido de la escritura como experiencia de la discontinuidad permite comprender el rechazo de Foucault a situarse en el interior de categorías como las de autor u obra. Estas últimas ejercerían en el interior de los discursos una función de clasificación, agrupación, delimitación y exclusión de esos discursos. El nombre de autor le da un modo de ser al discurso en que este deja de ser una

palabra efímera y salvaje para convertirse en una propiedad que contiene la responsabilidad de la identidad del que habla.

Queremos saber quién habla o quién firma un texto porque de esa manera se conjuran los mayores peligros del pensamiento y todo se ve envuelto en un trabajo hermenéutico que no sabe otra cosa más que ordenar. Es la pasión del entomólogo que atraviesa con su alfiler al espécimen para luego buscar su sitio y su nombre en el insectario. Aquí lo que se persigue es evitar la dispersión, el *horror vacui* del anticuario que colecciona interpretaciones. Todo esto constituye la atmósfera en que circulan nuestras ideas porque en realidad nos ha sido difícil aprender a pensar desprovistos de narcisismo. Sin embargo, el sueño íntimo de Foucault residía en derogar este imperativo. Su filosofía puede entenderse como un acto premeditado que persigue cubrir el nombre «Foucault» de un velo de anonimato o de una multiplicidad de sentidos que dificulten la intervención de la función autor. Hay momentos en que Foucault expresa esta intención de un modo muy directo, como por ejemplo en *La arqueología del saber*, cuando afirma: «No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable».[8] En otras ocasiones, el deseo de que su rostro se borre puede deducirse de lo que piensa respecto a la forma en que cabría analizar a un determinado pensador. En ese sentido, podría aplicarse al propio Foucault lo que este dice sobre Marx:

> Marx para mí no existe. Quiero decir que no existe esa especie de identidad que se construyó en torno a un nombre propio, y que se refiere en ocasiones a un cierto individuo, otras veces a la totalidad de lo que escribe, o también al inmenso proceso histórico que deriva de él.[9]

¿Estamos dispuestos a asumir que el autor Foucault realmente no existe? Es difícil estar seguros de lo que se puede responder frente a esta pregunta. Lo único claro es que el propio Foucault intentaba conquistar un difícil anonimato y que hizo esfuerzos denodados para conseguirlo. Por ejemplo, cuando escribió con el seudónimo de Maurice Florence una sección referida a su propia obra para el *Dictionnaire des philosophes* de Denis Huisman, o cuando en 1980 concedió una entrevista anónima a *Le Monde* titulada «Le philosophe masqué». En este último texto, fascinante y misterioso, el filósofo anónimo justifica su ocultamiento:

> [...] por nostalgia del tiempo en el que, siendo yo completamente desconocido, lo que decía tenía alguna probabilidad de ser escuchado. Con el lector eventual, la superficie de contacto carecía de arrugas. Los efectos del libro repercutían en lugares imprevistos y dibujaban formas en las que yo no había pensado.[10]

La lectura, entonces, también tendría vigilancia y castigo. Algo de lo cual el filósofo enmascarado pretende huir restaurando una relación directa con ese lector al que Baudelaire llamaba hipócrita, prójimo y hermano. Una nueva zona de contacto tendría que nacer, un cuerpo a cuerpo sin límites ni fronteras. La instancia sublime de las máscaras que nos desplazan del único rostro al rostro de lo uno. Ahí, en ese territorio inexplorado, el lector no sabría nada del autor, no tendría la tentación de buscar las razones por las que un sujeto dice aquello que se lee. No cabría más opción que dejarse ir, abandonarse en un juego peligroso con la verdad, hasta ser conducido a tener uno mismo que decidir si lo que se dice es cierto o si es falso, si nos gusta o nos disgusta. Con todo esto no pretendo relatar una anécdota menor de la vocación intelectual de Foucault. Por el contrario, creo que esta búsqueda del anonimato posee un vínculo íntimo con las transformaciones que atraviesan la totalidad de su pensamiento. La tarea no residiría en conocerse a sí mismo, sino más bien en dejar de ser lo que somos. Esta sentencia *anti-délfica* determina todas las fugas de Foucault, todas las empresas de un rostro en devenir.

Desde este punto de vista, todos los escritos de Foucault son un conjunto continuado de transformaciones, en el que a cada instante él emerge en otro lugar distinto a aquel en el cual se le esperaba, sorprendiéndonos con su risa filosófica. Sin lugar a dudas, se requiere cierta destreza para escuchar estas carcajadas de nuestro filósofo entre los reglones de su escritura. Se necesita una lectura irónica que sepa reconocer las grietas que se abren en un texto con el objetivo de que caigamos en ellas. Podemos imaginarnos cuánto se ha divertido probablemente Foucault imaginando nuestros tropiezos, como si fuese una muchacha tracia que registra por escrito las distracciones de Tales. Nadie ha sabido explicar mejor que Deleuze este juego. Según él, Foucault sorprende a sus lectores porque su pensamiento es «una línea quebrada cuyas orientaciones diversas testimonian acontecimientos imprevisibles, inesperados».[11] Su pensamiento se halla movilizado por intentos permanentes

de reelaboración en los que se trata de pensar de otro modo lo que ya se había pensado, intentar una nueva forma de percepción sobre algo. No existe en absoluto la estabilidad tranquilizadora del sistema. Todo esto recuerda aquella historia relatada por Defert, de acuerdo con la cual pareciera que Foucault tenía la costumbre de escribir dos libros sobre un mismo tema. El primero recopilaba todos los datos y todo lo que se había dicho respecto a un asunto. El segundo, por el contrario, era un trabajo de deconstrucción radical que perseguía conquistar una perspectiva inédita sobre el problema. Una tarea crítica que no solamente afectaba a las doctrinas consolidadas, sino también a los propios textos de Foucault, que ahora se veían socavados o sometidos a necesarias rearticulaciones.

Deleuze habla de un pensamiento en devenir que transita por diferentes crisis o conmociones como parte de su desplazamiento creativo y como manifestación de una coherencia interna hecha de desgarraduras. No se puede identificar una evolución o un progreso en esta trayectoria porque los escritos de Foucault serían como placas tectónicas inestables. Su movimiento puede calificarse, entonces, como telúrico. Solo un sismógrafo podría dibujar el espesor subterráneo de la sucesión de dimensiones que traza y explora la investigación foucaultiana. No es posible, por tanto, diseccionar la obra para estudiarla con la lupa de las etapas o los períodos, como se ha pretendido muchas veces. Habría que acoger el gesto de la escritura en su totalidad, puesto que aquello que en un momento pudo parecer un desvío o un aspecto secundario, debe ser interpretado como una instancia necesaria para proseguir el experimento.

Hay una fotografía que muestra a Foucault dando clase en el Collège de France a media luz, con una botella de agua, y que alguien rotuló: «El alquimista». Es una magnífica imagen, puesto que efectivamente hay algo de artificiero en nuestro filósofo, en tanto que maneja y combina materiales explosivos, corre peligros en su exploración química de los conceptos, descubre inesperadas aleaciones de los minerales. En este taller del pensamiento no tiene sentido hablar de épocas, de un plan o un diseño preestablecido, de renuncias o contradicciones. El taller no es un lugar donde el investigador busca comprobar lo que ya sabe de antemano, sino un espacio donde exponerse a lo inesperado. Nada más alejado, por ende, de la idea proyectiva de la filosofía como una actividad que recorrería un camino desde su origen hasta su fin, avanzando en la realización y la apropiación de lo

buscado. Es precisamente a esto a lo que se refiere en un fragmento decisivo de su *Historia de la sexualidad*, que Deleuze leerá en voz alta ante los amigos del filósofo cuando el féretro de Foucault abandone el Hospital de la Salpêtrière: «¿Qué es la actividad filosófica si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿No consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto?».[12]

Aunque la tradición ha recurrido muchas veces a la metáfora arquitectónica, esta solamente recrearía las utopías del pensamiento, no su visceralidad existencial. El pensamiento sueña con edificios, fundamentos y estructuras que se eleven hasta el cielo, construcciones sólidas y sin porosidad alguna. Pero las ideas son sanguíneas y no están hechas de hormigón armado. Por eso, la fluidez del pensamiento se aproxima más a la metáfora del médico que ausculta los ritmos internos de la vida. El filósofo como médico de la cultura, escribía el intempestivo Nietzsche. Algo que conocía muy bien Foucault y que seguramente inspiró su descripción de la *ontología del presente* como una filosofía del diagnóstico. Una crítica de los límites históricos que determinan lo que decimos, hacemos y pensamos, explorando la posibilidad de una transgresión de aquellos. La filosofía que diagnostica el presente no es el diseño de un sistema teórico y universal, sino una experiencia directa que atraviesa el cuerpo.

Esto no significa que no podamos captar la unidad de un gesto o de un estilo que se imprime en la reflexión filosófica de Foucault. Este se caracterizaría por el ensayo, prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad, en cuyo ejercicio «se ventila saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle pensar de otro modo».[13] De tal suerte que hay una totalidad que acoger en Foucault, no aquella que minimiza las discontinuidades de su pensamiento, sino la que entiende su praxis filosófica como un experimento. Frédéric Gros describe este devenir como una «espiral hermenéutica»,[14] es decir, como un tipo de análisis que gira sobre sí mismo en una tarea de reelaboración constante. Si esto es así tendríamos que asumir que cada libro de nuestro filósofo no solo implica la apertura de una línea de investigación, sino un ejercicio de reflexión y reescritura sobre lo impensado en sus textos precedentes. Así el libro se convierte en un material en permanente re-creación.

No obstante, ¿qué relación existe entre este quehacer interminable de reconfiguración y ese silencio que piensa el pensamiento? Foucault siempre estuvo fascinado por el límite. En sus trabajos arqueológicos pretendía identificar la regularidad de una dispersión discursiva, lo que significaba dibujar una línea que separase aquello que pertenece a un determinado orden de lo que permanece como su exterioridad. La arqueología de las ciencias humanas —que se expone en *Las palabras y las cosas*— es un buen ejemplo de esta historia de los límites, de su singular emergencia y su misterioso desplazamiento. En cada uno de los momentos de dicha historia, existe un límite que opera como condición de posibilidad de lo que se enuncia y como frontera entre lo pensable y lo impensable. Por tanto, no cualquier cosa es pensable en cualquier momento de la historia. O dicho de otro modo, todo discurso está perfilado por un límite que contiene al mismo tiempo su sentido y la zona de su eventual disolución.

El discurso psiquiátrico encuentra su condición de posibilidad en la idea de la enfermedad mental, pero con ello también se establece lo que resulta impensable para este saber y, por ende, el lugar específico de su caducidad. Reducir la locura a las categorías patológicas hace posible un estilo de conocimiento que siempre estará expuesto a ese rebasamiento que contiene el gesto trágico del loco. Se trata del fracaso de una ciencia que no asume su contingencia y que se ve interpelada por la palabra de la locura en el arte, la literatura o la filosofía. De tal modo que todo límite es una forma de configurar una precaria interioridad discursiva y crear al mismo tiempo un afuera salvaje y desestabilizador. Por esta razón resulta tan significativo que en *Las palabras y las cosas* todas las discontinuidades epistémicas sean anunciadas por alguna modalidad de experiencia literaria que implica, de uno u otro modo, a la locura. La delirante búsqueda de similitudes entre la novela y lo real que emprende Don Quijote sirve como testimonio de un mundo en que las palabras se han separado de las cosas. La obsesión de Sade por representar y clasificar cada uno de los actos de un cuerpo desmesurado en su deseo nos muestra cómo se fractura el cuadro de la *episteme clásica*. El loco que enciende una lámpara al mediodía y que anuncia la muerte de Dios hace pensable el borrado del hombre como un rostro de arena dibujado en la playa. Así parece que todo pensamiento establece una singular danza con lo impensado o, para decirlo de otro modo, que todo pensamiento está lastrado por una finitud insuperable. Todo lo que pensemos, con independencia de su rigor o su

belleza, será destruido por el tiempo que impondrá otro pensamiento que ya no será el nuestro. Foucault conocía muy bien este secreto que nos interpela en la misma medida que nos seduce. Es el abismo de esa verdad que jamás habitaremos, pero también la fascinante percepción de todos los juegos con la verdad que todavía son posibles.

Sin embargo, esta cuestión de los límites del discurso no puede ser separada de los límites de la experiencia. Los *dispositivos de poder* también son mecanismos de organización y sanción de los límites. En este caso, de las fronteras de un cuerpo. En la misma medida que introducen lo que debe ser el comportamiento, esbozan el territorio de una sublevación y un derrocamiento. Los poderes son fuerzas que recortan la subjetividad, delimitan nuestras formas de ser, hacer y pensar. No obstante, siempre encuentran resistencias que les obligan a reinventar sus estrategias y perfilar nuevas tácticas. El pensamiento de Foucault jamás ha descrito la historia de un poder omnímodo y sin escapatoria. Su perspectiva sería más bien todo lo contrario: el relato de unos poderes que fracasan sucesivamente porque no logran cerrar esa línea de fuga que es la subjetividad. Ciertamente la imagen del panóptico ilustra la escena hiperbólica de la vigilancia, pero también incluye la zona opaca en que el prisionero se convierte en el principio de su propio sometimiento. Por eso, aunque en *Vigilar y castigar* se hable de la necesidad de oír el fragor de la batalla, Foucault finalmente modifica su lectura bélica del poder para introducir la noción de gobierno.

Gobernar equivaldría a una gestión de los límites que solamente resulta posible en un contexto en el cual el poder se ejerce sobre sujetos libres. Es la específica potencialidad política de los cuerpos, su flexible destreza para articular comportamientos inesperados, lo que explica una voluntad de administración de los individuos y las poblaciones. La libertad, entonces, converge con la superficie de lo impensado como la práctica que desequilibra los poderes y anuncia una experiencia que todavía no es la nuestra. La libertad consistiría en aquel movimiento recursivo que impide la naturalización del presente y posibilita el futuro. Por lo tanto, no se trata de un don ni de una realidad que estén garantizados de antemano. La libertad se corresponde con un trabajo sistemático que podemos realizar sobre nosotros mismos. Nos referimos a la actividad reflexiva que problematiza los límites que nos son asignados, que explora la posibilidad de su transgresión. El *cuidado de sí* sería un arte que dota de estilo a la libertad de la existencia. Esto

explica que Foucault afirme que debemos darle forma a una nuestra impaciencia de la libertad. Somos impacientes con la libertad porque la inventamos o la proclamamos precipitadamente, creemos que ella procede de la transformación de las instituciones o de la desaparición de las represiones. Nos falta la serenidad necesaria para apreciar que la libertad requiere que establezcamos una relación diferente con nosotros mismos. Es preciso modelar un *ethos* como espacio de impugnación de los valores y las ideas dominantes. Y ese objetivo exige una labor acuciosa, fina y microscópica de resistencia y de creación de nuevas formas de subjetividad.

Cuando nos planteamos la inquietante cuestión de cómo enfrentarnos a un dispositivo de poder tan sofisticado como el neoliberalismo, deberíamos preguntarnos al mismo tiempo por aquellas contra-conductas que somos capaces de incorporar en nuestras vidas. No importa que sean microfísicas o que estén situadas en el nivel de los detalles. Nadie ha dicho que la transmutación de los valores nietzscheana o la adulteración cínica de la moneda pertenezcan a una historia épica que haya que escribir. Quizás en la específica capacidad de cada sujeto para introducir alguna novedad en la experiencia que hacemos del mundo resida la verdadera revolución que extrañamos tanto. Una radical alteración de nuestros modos de vida que estaría hecha de retazos, es decir, de pequeños ejercicios de libertad en los que cada uno de nosotros ha corrido algún tipo de riesgo. Creo que Foucault pensaba esto y que su escritura estaba íntimamente ligada a esta apuesta. Porque, en último término, escribir siempre ha sido resistir. Esta es la enseñanza del estoicismo que él recogió: una ascesis de la escritura que intentaba cuidar al sujeto frente a las inclemencias de la existencia, un procedimiento que endurecía el espíritu mediante la incorporación de los discursos verdaderos que nos enseña el otro o que aprendemos a través de la lectura. La escritura como el operador de una transformación en aquel que la practica, pero también en el lector que sabe aventurarse por su superficie desafiante.

Gobiernos y resistencias

En este libro, la singularidad de la escritura foucaultiana está puesta al servicio de la construcción de una genealogía y una fenomenología del

neoliberalismo. Por esta razón la investigación no se limita a un análisis de las obras del pensador francés y recurre a diversas fuentes teóricas en la exposición histórica y descriptiva de los aspectos que configuran la escena actual del capitalismo. Desde el punto de vista genealógico, hay dos limitaciones que pretendo superar. La primera guarda relación con el intento de construir una genealogía del neoliberalismo de acuerdo con el marco ofrecido por el propio Foucault en el curso *Nacimiento de la biopolítica*. Como sabemos, en dichas clases el filósofo de Poitiers estableció conexiones históricas entre el neoliberalismo norteamericano y el francés, y entre estos dos y el denominado *ordoliberalismo* alemán. Muchos autores asumen este relato como un planteamiento acreditado de la historia de la doctrina neoliberal, sin advertir el carácter provisional de los argumentos que Foucault expone en un contexto de enseñanza y las limitaciones obvias de un punto de vista sobre el neoliberalismo que corresponde a finales de la década de los setenta. Pero también quiero ir más allá de otra limitación, que consiste en establecer una génesis material de las formas de gobierno neoliberal identificando como un hito decisivo el acontecimiento de Mayo de 1968. Este argumento incide en los procesos de transformación cultural que se producen en dicho momento y que habrían involucrado un cuestionamiento de la autoridad disciplinaria, una denuncia de las rutinas rígidas y monótonas del trabajo *fordista*, una apuesta decidida por la liberación de los deseos y una crítica a las estructuras burocráticas. Frente a esto, el capitalismo habría tenido la capacidad de reinventarse, absorbiendo estas impugnaciones en un modelo económico-social que parece disolver los poderes externos, que genera formas de trabajo cada vez más flexibles y que incita a la circulación de los deseos. Sin embargo, en la formulación de este desplazamiento permanecen muchas cosas sin explicar. Por ejemplo, no queda claro cómo la respuesta neoliberal consiguió un nivel de eficacia tan relevante siendo que lo que ofrece no es más que un simulacro de heterogeneidad, flexibilidad o goce; y, sobre todo, no se consigue comprender cómo logró recodificar las aspiraciones sesentayochistas de una forma tan acelerada.

Mi apuesta genealógica, entonces, consiste en establecer una historicidad de los *dispositivos neoliberales* de más largo alcance. Partiendo del supuesto de que todo dispositivo emerge como una reconfiguración de un dispositivo anterior, es decir, como una estrategia complementaria que viene a suplir la ineficacia de una lógica de poder precedente, he optado por estudiar algunos

de los mecanismos de poder neoliberales a partir de marcos temporales más amplios. Esto implica exceder la escena contemporánea y también el horizonte histórico en que se inscribe *Nacimiento de la biopolítica*. Pero no supone abandonar a Foucault, porque precisamente este autor nos ofrece numerosas herramientas para realizar una *ontología del presente* como genealogía de los *dispositivos modernos y contemporáneos*. En este contexto, el libro privilegia el análisis histórico de tres *dispositivos neoliberales*, aunque hay muchos otros que son identificados a lo largo de la investigación. Me refiero a los dispositivos de gestión del espacio, la salud y la subjetividad, cuya génesis y cuya operatividad solamente pueden ser comprendidas atendiendo a procesos de transformación social que se han producido en los últimos dos siglos. De esta forma, en cada uno de los capítulos que dedico a estas estrategias de gobierno hago un uso expansivo del pensamiento y las metodologías foucaultianas en función de una crítica radical del neoliberalismo.

Pero este trabajo genealógico se combina con un ejercicio fenomenológico que pretende descubrir el tipo de funcionamiento material que caracteriza a las estrategias de poder neoliberales. Aquí he preferido no limitar el estudio a los aspectos doctrinarios de la teorización neoliberal, consciente de que existe una brecha importante entre dichas ideas y los rendimientos tácticos concretos del neoliberalismo efectivamente existente. El discurso neoliberal, por ejemplo, apela una y otra vez a una controversia con el Estado y sus procedimientos pastorales, aunque en realidad despliega un programa de producción de dicha instancia bajo los criterios del mercado e incorpora en un nuevo registro diversos recursos del viejo poder disciplinario. En cualquier caso, esta aproximación empírica a los procedimientos del neoliberalismo efectivo involucra una opción metodológica anclada en el esfuerzo por obtener nuevos rendimientos de una interpretación crítica de él. No se trata de negar la validez y los aportes de los estudios sobre el pensamiento neoliberal, ni tampoco de rechazar en términos absolutos una lectura que concibe al neoliberalismo como un sistema totalizante que determina completamente nuestra vida. Mi intención es ensayar un enfoque metodológico diferente que atienda a la dimensión *microfísica* y *mesofísica* de las estrategias, que haga posible registrar la polivalencia, la ambigüedad e incluso la contradicción que caracterizan a los dispositivos. Mi sospecha guarda relación con que es este carácter fragmentario de los poderes

neoliberales, distribuidos en estratos sociales diferenciados, lo que les otorga una potencia política inaudita en su labor de modelamiento de la subjetividad. Pero se debe tener presente que hay mucho de experimento en este enfoque, puesto que el objetivo principal es abrir un horizonte político como consecuencia de este cambio en la forma de mirar el fenómeno neoliberal. En este último sentido, si bien el libro está estructurado en dos partes diferenciadas, una titulada «Gobiernos» y la otra «Resistencias», todo el proyecto se inscribe en una búsqueda de claves conceptuales y prácticas que posibiliten poner fin al ordenamiento neoliberal de nuestras sociedades.

La primera parte del libro indaga en las características principales de las formas de gobierno neoliberal, recorriendo el marco histórico en que se inscriben e identificando los fines estratégicos que las organizan. Para ello tomo como punto de partida —en el capítulo 1: «Tecnologías del gobierno neoliberal»— el análisis de la funcionalidad política de los procesos de individualización contemporáneos dentro de un régimen gubernamental que operaría sobre el medio en que se inserta el sujeto y al interior de la relación que este establece consigo mismo. Esta *gubernamentalidad neoliberal* involucra una administración específica del espacio de acuerdo con una tecnología de la vigilancia que se articula con una tecnología *pospanóptica* centrada en la producción de espectadores. Son los aspectos clave del capítulo 2: «La ciudad apestada. El gobierno del espacio». Pero estos dispositivos coexisten con otros mecanismos, reforzándose mutuamente. Este es el caso del dispositivo médico cuya compleja genealogía nos obliga a explorar —en el capítulo 3: «La medicalización de la sociedad. El gobierno de la salud»— los usos políticos de la salud que se han desplegado en nuestras sociedades desde el siglo XVIII y que alcanzan extraordinarias consecuencias en la escena neoliberal. Entre tales efectos se encuentra el nacimiento de nuevos discursos y prácticas sobre la normalidad que resultarían incomprensibles sin advertir la existencia en el último siglo de una psicologización intensiva de la sociedad y de la subjetividad. Este es el argumento principal del capítulo 4: «Psicologización de la vida. El gobierno de la subjetividad».

El estudio de estas dimensiones del gobierno neoliberal —espacio, salud, *sí mismo*— nos brinda una descripción de las lógicas de poder imperantes en nuestro presente que impresiona por su sofisticación y eficacia. Todo podría hacernos pensar que nos encontramos frente a la dominación perfecta, aquella en la cual el sujeto se somete por completo confundiéndola con la

libertad. Sin embargo, la segunda parte del libro se aboca a examinar la cuestión de la resistencia, asumiendo la hipótesis foucaultiana de que no solo el poder es condición de posibilidad de la historia y la subjetividad, sino también los modos de lucha, combate y contestación que despliegan los seres humanos. Como decía Foucault en uno de sus textos sobre la revolución iraní: «Hay sublevación, es un hecho; y mediante ella es como la subjetividad (no la de los grandes hombres, sino la de cualquiera) se introduce en la historia y le da su soplo».[15] Esta convicción del filósofo francés justifica una búsqueda que se materializa en el libro de maneras diferentes. En primer término, intentando esclarecer qué puede significar políticamente concebir el espacio de las relaciones de poder y resistencia como una situación sin exterioridad. Aquí me ha parecido útil desarrollar un análisis comparativo entre los planteamientos de Foucault y Laclau porque de sus puntos de coincidencia y de sus discrepancias emergen aspectos decisivos acerca de los peligros y las potencialidades de una acción de resistencia al neoliberalismo. Esta tarea la llevo a cabo en el capítulo 5: «Resistir sin un afuera», donde se confronta, entre otros elementos, el concepto que la teoría de la hegemonía tiene acerca de la heterogeneidad social. El capítulo 6: «Escepticismo y pluralización del poder» desarrolla precisamente este problema de la pluralidad con el objetivo de demostrar que el neoliberalismo es un programa de absolutización del poder y con el propósito de delimitar el escepticismo como el *ethos* intelectual de la resistencia. De todo esto surgen territorios políticos propicios para combatir los *dispositivos neoliberales* pero también la necesidad de establecer los fundamentos que hacen de la sublevación un hecho. Por esta razón dedico el capítulo 7: «Resistencia y vitalismo» a desarrollar una *ontología de la resistencia* al neoliberalismo que pueda servir como marco de comprensión de su inevitable colapso. Esto último implica la necesidad de asumir que la novedad del neoliberalismo equivale a la singularidad de su proceso de disolución. En el capítulo final: «El lento colapso del neoliberalismo», a modo de una conclusión, se enfrenta esta exigencia de pensar el final del neoliberalismo prescindiendo de algunos de los sentidos que impone la categoría de «crisis» y la concepción hegemónica del poder, algo que nos lleva inevitablemente a reconocer la existencia de distintas temporalidades de la acción política y a identificar una vez más el papel que le corresponde al intelectual.

Versiones diferentes de algunos de los capítulos fueron publicadas previamente y en diversos países.[16] En este sentido, entiendo este libro como una reconstrucción de una serie de materiales que en su origen no pudieron ser organizados como capítulos de una investigación de más largo alcance. No fue posible porque las propias lógicas neoliberales de producción del conocimiento imponen hoy en día una urgencia de publicación como requisito de la carrera académica universitaria, algo que recorta significativamente el valor del *objeto-libro*. He querido desplazar ese efecto de fragmentación del pensamiento a través de una reescritura de los textos que restaurase una idea de conjunto que siempre estuvo allí, cuando estos comenzaron a forjarse, y que ahora ha encontrado su adecuada temporalidad reflexiva.

Primera parte

Gobiernos

1. Tecnologías del gobierno neoliberal

> [...] Liberados de la esclavitud, a la que no desean regresar; pero también abandonados, varados en el desierto, confundidos acerca del camino a seguir.
>
> MARK FISHER

Los procesos de modernización de la sociedad occidental durante las últimas décadas se han caracterizado por su velocidad trepidante y por la irrupción de nuevos escenarios de conflicto y contradicción. Por una parte, el capitalismo ha alcanzado un estadio de desarrollo global que ha supuesto la *desterritorialización* del mercado y de las lógicas de consumo que lo acompañan. Este proceso, altamente exitoso desde la perspectiva del incremento de la riqueza de los grupos económicos, se ha ligado a la consolidación planetaria de un modelo democrático de contenido neoliberal, cuyo eje lo constituyen el individuo y el aparente universo de libertades en que este habita. Sin embargo, puede observarse la existencia de una serie de fenómenos que evidencian diversas tensiones asociadas a este modelo de modernización. La falta de equidad social del sistema, por ejemplo, representa un problema creciente y dramático, cuya realidad no puede ser separada de un dinamismo económico que precisamente parece reforzar nichos de pobreza y marginación. Asimismo, el discurso de las libertades propio de las democracias occidentales queda cuestionado en su valor político si consideramos lo que Habermas ha denominado *privatismo cívico*, es decir, el proceso cultural por el cual los individuos se orientan cada vez más hacia el consumo, el ocio, el placer o el estatus privado.[1] Este último fenómeno, según el autor alemán, daría cuenta no solo de una legitimidad débil del modelo por su cuestionamiento permanente desde los intereses privados y particulares, sino que además pone sobre el tapete la descomposición del espacio público en beneficio de un individualismo radicalizado. En este contexto, cabe preguntarse por el régimen de subjetividad que se despliega en nuestras sociedades y por el grado de conexión que podría existir entre

los modos de ser sujeto en la era de la globalización y el consumo, y los mecanismos de poder que articula el neoliberalismo. Este problema resulta particularmente significativo si observamos las limitaciones e insuficiencias de muchos de los análisis teóricos sobre la modernidad tardía y los procesos de individualización. Pareciera que existe una incapacidad para dar cuenta de la complejidad de las sociedades neoliberales. Frente a este diagnóstico, defiendo la hipótesis de que una reconsideración de la *analítica foucaultiana del poder* podría permitir superar tales limitaciones.

Lecturas de un presente fluido e inasible

En *Tras la autoestima*, Francisco Vázquez identifica las deficiencias y ambivalencias que enfrentan numerosos enfoques sobre las actuales lógicas del capitalismo globalizado.[2] Se trataría, en primer lugar, de la incapacidad de realizar una lectura acerca del devenir contradictorio y heterogéneo de la subjetividad neoliberal. Es la limitación, por ejemplo, de los análisis semiológicos de Sennett,[3] Lasch[4] o Lipovetsky,[5] autores que interpretan la cultura contemporánea a partir de una diversidad de signos que remiten a una matriz común de sentido: el individualismo narcisista y nihilista de nuestro tiempo. Es decir, comprenden la cultura como una totalidad de expresiones coherentes, susceptible de ser dilucidada desde un único principio explicativo, circunstancia que no se condice en absoluto con el carácter polimorfo y fragmentario de las sociedades neoliberales. Una segunda limitación tendría que ver con la ausencia de una reflexión que logre establecer el modo en que los procesos de individualización se insertan en los *dispositivos de poder* imperantes. De esta forma, permanece sin esclarecer cuáles serían los rendimientos propicios, para los intereses de la dominación, que subyacen en el fenómeno del *privatismo cívico*. Podemos observar esta carencia en los estudios sobre la cultura narcisista contemporánea que ya he citado, pero también en aquellos autores que desmienten dicho repliegue individualista y autorreferencial para identificar la dependencia de la subjetividad de una red de vínculos institucionales. En este segundo grupo se encuentran Giddens,[6] Beck[7] o Bauman,[8] quienes han articulado una teoría social sobre el proceso de modernización que incide en las nuevas dinámicas reflexivas de construcción de espacios de sociabilidad y acción política. Pero

el vínculo que registran entre el ámbito individual y el institucional resulta aún demasiado opaco y abstracto, dejando sin clarificar la funcionalidad política concreta que le es asignada a estos procesos de individualización. Así, queda pendiente el análisis crítico del juego de fuerzas en que el *yo reflexivo* opera como un engranaje.

La tercera insuficiencia en que incurren las lecturas de la modernidad tardía reúne en un mismo punto el análisis semiológico del narcisismo y la teoría social sobre la modernización. En efecto, en ambas interpretaciones se aboga por una defensa más o menos explícita de un espacio político sustantivo y por la subjetividad como una constante histórica. Esto quiere decir que, ya sea en la forma de una nostalgia por la pérdida de los lazos comunitarios fundantes, o mediante una *deshistorización del yo*, estas interpretaciones hacen de la metafísica de la subjetividad un supuesto de primer orden. Tal hipótesis, desde mi punto de vista, obstaculiza cualquier lectura crítica del neoliberalismo y de sus lógicas, puesto que la condiciona a una búsqueda del *sujeto verdadero*, en medio de las formas variables de individualización, o a la exploración de las *interacciones cívicas verdaderas* dentro de un sistema político que se considera degradado.

Por último, habría una cuarta limitación, en este caso desde una perspectiva filosófica. Se trata de la crítica que ha denunciado la dinámica excluyente y normalizadora del capitalismo rechazando la homologación de las diferencias a la que conduciría el mundo contemporáneo,[9] la reducción técnica del ser humano,[10] y la restricción de las posibilidades de vida por la lógica de una razón tecno-instrumental.[11] Aquí el problema reside en que tales enfoques resultan válidos para las dinámicas sociales características de mediados del siglo XX, pero no para dar cuenta de la lógica del capitalismo avanzado que consiste en una promoción de las diferencias y las singularidades. Esta es la dificultad que se halla en el uso de muchas de las herramientas analíticas de la tradición filosófica crítica de la modernidad. No tienen operatividad para la crítica de una estructura social que avanza produciendo lo heterogéneo. No obstante, esta crítica nos ha proporcionado otros valiosos criterios de aproximación a nuestro presente. Por ejemplo, el socavamiento de la filosofía del sujeto, que es una condición de posibilidad para una lectura genealógica del neoliberalismo. Por ese motivo, también discrepo de una «crítica a la crítica» que añora el universalismo del *hombre en sí*.[12]

Así pues, todo lo anterior justifica la necesidad de un nuevo enfoque de las dinámicas constitutivas de la modernidad tardía y de los procesos de individualización. Esa perspectiva, como ya adelanté, podría articularse a partir de una nueva lectura de la *analítica foucaultiana del poder*. Para comprender esto es preciso recordar que esta analítica sufre un importante desplazamiento en la obra de Foucault entre 1975 y 1980. Dicha transición involucra el paso de un modelo bélico del poder —que había sido objeto de estudio por parte del autor francés especialmente en *Vigilar y castigar*— al modelo del gobierno como dinámica organicista que apunta a la acción sobre los individuos —aspecto estudiado en los cursos del Collège de France —. Esto significa que el poder no es solo un mecanismo disciplinario de intervención sobre los cuerpos individuales, sino preferentemente una relación de gobierno.

Genealogía de la gubernamentalidad

En este contexto, Foucault construye la noción de *gubernamentalidad*, con un triple sentido que evidencia tres cortes históricos diferentes. En primer lugar, el corte más general supone comprender la *gubernamentalidad* como una tendencia histórica que conduce a la preeminencia de una forma de poder que es el gobierno. En segundo término, desde una perspectiva más restrictiva, cabría entender por *gubernamentalidad* los procesos de transformación del Estado, entre los siglos XVI y XIX, que hacen de la administración de la población su meta principal. Finalmente, y este sería el tercer corte, la *gubernamentalidad* representaría una forma de *poder-saber* que emerge en el siglo XVIII y que se orientaría, a través de los controles reguladores, a la apropiación política de la vida.[13] De este modo, en los cursos del Collège de France, Foucault elabora una genealogía de la *gubernamentalidad* identificando tres episodios. El primero nos sitúa en el gobierno de las almas y los cuerpos articulado por el poder pastoral cristiano. Dicho pastorado involucraría una relación con la salvación (el pastor procura orientar su rebaño hacia su salvación), un sistema de obediencia (la relación oveja-pastor es de dependencia y sumisión integral) y un modo de enfrentar el problema de la verdad (se precisa de un saber exhaustivo sobre cada miembro del rebaño).[14] En este punto, Foucault incorpora a su lectura de las

discontinuidades históricas de la *gubernamentalidad* la idea de que las formas de resistencia encuentran su específico punto de apoyo en las propias lógicas del poder. En tal sentido, puede advertirse que en el campo mismo del pastorado se formularon modos de contraataque dirigidos a proponer una forma de conducción diferente (experiencias de la vida anacorética, las herejías, la mística, la Reforma protestante, etc.).[15]

La segunda escena genealógica corresponde a la problematización desde el poder soberano, a partir del siglo XVI, de la cuestión del gobierno de los hombres. Esta nueva razón gubernamental, que es denominada por Foucault *razón de Estado*, involucra una manera de pensar o calcular la acción del gobierno en función de la preservación y el aseguramiento del Estado, y contiene una reformulación del triple problema pastoral (salvación, obediencia, verdad).[16] En esta nueva configuración será la salvación del Estado lo que prime sobre cualquier cosa y lo que eventualmente exigirá el uso de la violencia para eliminar las amenazas exteriores o interiores que pueden debilitarlo. Asimismo, la *razón de Estado* va a desplegarse como un gobierno de la economía y la opinión que garantice la obediencia del pueblo. En cuanto a la verdad, también se tratará de una producción, pero en este caso a partir de una ciencia estadística que persigue conocer los elementos o las fuerzas constitutivas del Estado.[17] Los principales instrumentos de los que se servirá esta *gubernamentalidad* estatal serán el reglamento y la disciplina. Ahora bien, alrededor del siglo XVIII se produce un cuestionamiento de este modelo de intervención reglamentaria y aparece una nueva lógica de poder que se singulariza por el dejar hacer, el suscitar o el facilitar. Esta *gubernamentalidad*, que Foucault llama «liberal», apuesta por la gestión de los procesos y por procurar que las regulaciones necesarias y naturales actúen en el orden de los fenómenos humanos.[18] La libertad, entonces, se va a convertir en un elemento indispensable de este nuevo arte de gobernar. Una nueva lógica del poder cuyo problema principal no es la restricción del deseo y el disciplinamiento exhaustivo de los cuerpos, sino saber cómo decir sí al deseo y la administración de los movimientos circulatorios de la población. Así pues, recogiendo el triple sentido de la noción de *gubernamentalidad* que mencionamos antes, el arte liberal de gobernar sería la expresión más sofisticada del viejo dispositivo pastoral de gobierno de los hombres. Pero también supondría una forma de *poder-saber* que pretende extender la racionalidad reguladora del mercado a cualquier

dominio de la vida humana y que introduce un corte en el proceso de *gubernamentalización del Estado*, en tanto en cuanto despliega un discurso crítico que busca reformar y racionalizar la acción estatal.

A partir de aquí, entonces, es posible observar cómo la noción de *gubernamentalidad* permite resolver limitaciones e insuficiencias presentes en otros enfoques teóricos a la hora de dilucidar la lógica de los mecanismos de poder y subjetivación neoliberales. El concepto foucaultiano de *gubernamentalidad*, en primer lugar, contribuiría a realizar una lectura genealógica del neoliberalismo, en la que quedaría excluido el concepto de totalidad cultural, para desarrollar un diagnóstico que se detiene en los dispositivos conformados por prácticas históricas heterogéneas. Este enfoque genealógico estaría desprovisto del recurso a un «yo invariante» o a un «sujeto fundamento» y haría posible una interpretación de las tecnologías de gobierno neoliberal en función de la multiplicidad e incluso la contradicción de las estrategias que las conforman. Esta aproximación genealógica a la *gubernamentalidad neoliberal* permite atender, además, a la imbricación existente entre *tecnologías de gobierno* y *tecnologías del yo*. Es decir, hace posible observar que el poder no solo opera en un plano heteroformativo, sino que incorpora la relación que el individuo establece consigo mismo al campo de los controles reguladores. Desde esta circunstancia se infiere la tarea de esclarecer cuál sea el tipo de *tecnología del yo* que se perfila en la *gubernamentalidad neoliberal*, para de ese modo poner en evidencia la funcionalidad política de los procesos de individualización imperantes. Pero hay una tercera ventaja importante del concepto de *gubernamentalidad:* la superación de la dicotomía entre poder y libertad. Esto significa que, en el orden del gobierno liberal, el poder no se presenta como una fuerza negativa y represiva, sino como un agente de incitación, en una medida tal que el poder parece exigir la libertad de acción de los gobernados para realmente desplegarse. Esta dinámica, aparentemente paradójica, se corresponde de forma muy precisa con la lógica política del neoliberalismo, la cual se apoya en la libertad y en la promoción de las diferencias y las singularidades.

Neoliberalismo y política de la vida

He explicado en el apartado anterior la importancia del concepto foucaultiano de *gubernamentalidad* desde una perspectiva centrada en la pregunta por el presente. A continuación corresponde realizar un primer ensayo de aplicación de esta herramienta de análisis a una descripción del régimen de poder neoliberal. El primer aspecto para considerar, en este contexto, es que el gobierno neoliberal se autojustifica a partir de la idea de autolimitación. Esta lógica determina que funcione como un poder aparentemente discreto que gestiona fenómenos, procesos y regularidades necesarias, preservando siempre una cuota creciente de tolerancia e incentivo de los deseos, las iniciativas y los intereses individuales.[19] Según este criterio, el neoliberalismo se articula como un discurso crítico de cualquier poder intervencionista y, en concreto, de la acción estatal. Un claro ejemplo de esta vertiente crítica se encuentra en el discurso neoliberal acerca de la «sociedad civil». Esta última idea opera como un supuesto lazo de intereses entre individuos que trasciende las esferas del Estado y el mercado; y que permite, en nombre de la sociedad y de sus libertades, ejercer una crítica de los excesos del poder estatal en el recorte de las voluntades privadas. Pero también esta idea permite problematizar la acción específica del mercado y abrir un debate sobre las compensaciones y equilibrios que demandaría la «sociedad civil». En este último caso, la formulación de un conflicto entre el horizonte mercantil y civil posibilita que la verdadera naturaleza de los procedimientos neoliberales se invisibilice, introduciendo un aparente grado de reflexividad en su discurso que se expresa en el concepto de «economía social de mercado». Todo lo cual demuestra que la idea de «sociedad civil» funciona como una herramienta de la que se sirve la racionalidad neoliberal para múltiples y diversos rendimientos que ponen en evidencia una estrategia de ocultamiento de la composición irreflexiva y desbocada del capitalismo avanzado.

Por otro lado, la crítica al papel del Estado interventor involucra atribuir al desenvolvimiento libre de la economía el estatuto de regla o criterio de la práctica gubernamental, dibujando sus límites y sancionando sus excesos. De este modo, se introduce un nuevo concepto de soberanía, de carácter difuso, supraestatal y transterritorial, cuyo eje residiría en el mercado. El Estado deviene un instrumento al servicio de esta racionalidad hasta el punto de que el mercado opera como un poder formalizador de él.[20] El neoliberalismo no buscaría la disolución del Estado, sino su completa subordinación. Por otra

parte, este mercado soberano se caracteriza por un proceso acelerado e incesante de expansión que equivale en su origen y su funcionalidad a la restauración de un nuevo tipo de poder de clase.[21] En este sentido, la neoliberalización planetaria refuerza sistemáticamente la hegemonía de «los globalizados». Me refiero a individuos transterritoriales que circulan eficientemente por las redes informáticas, se desplazan velozmente de un punto al otro del planeta, con la misma fluidez que caracteriza al capital. Pero también hay un nuevo tipo de pobreza: «los individuos locales», encadenados al territorio, que arriesgan la vida por evadir las fronteras. Se trata, en este último caso, de aquellos que Bauman denomina «consumidores imperfectos»,[22] cuya territorialidad extrema resulta directamente proporcional a su desconocimiento o exclusión de los nuevos lenguajes del comercio o la tecnología. Esta conexión de la *gubernamentalidad neoliberal* con un poder de clase no quiere decir que subsista en todo esto el escenario clásico de un conflicto o una lucha. La lógica del adversario ideológico ha sido superada por una comprensión del rico que ya no lo reduce a la figura del enemigo de clase, sino que lo representa como la medida exacta de la inadecuación del pobre al sistema capitalista. La burguesía globalizada, en tal sentido, encarna principalmente un modo de vida que los aparatos de legitimación del neoliberalismo comunican como meta deseable o expectativa existencial. Dentro de estas nuevas reglas de juego, el capitalista deja de ser un poder que derrocar y se convierte en un ideal que alcanzar.

Pero ¿de dónde emerge esta necesidad frenética de expansión del mercado y de su poder de clase? La respuesta a esta cuestión se halla en un principio decisivo que opera en la *gubernamentalidad neoliberal:* la comprensión del mercado desde el valor de la competencia y la afirmación de la desigualdad. Aquí resulta fundamental entender que la competencia no es considerada como un dato natural e intrínseco a los intercambios de los *homo oeconomicus*, sino como un elemento formal que corresponde producir. Se requiere una intervención social incesante dirigida a expandir la dinámica competitiva y las lógicas empresariales. Foucault identifica este criterio en la producción discursiva neoliberal, cuando se distingue entre una *intervención gubernamental discreta* —que supone favorecer el despliegue de los procesos económicos mismos—, y una *intervención gubernamental masiva* —que consiste en actuar directamente sobre las condiciones de existencia del mercado—. Este conjunto de factores determinantes del mercado constituye «el marco», una

estructura que incluiría todo aquello que no surge de manera espontánea en la vida económica y que, no obstante, la hace posible. Es decir, los seres humanos y sus necesidades, la población y sus desarrollos, las estructuras mentales, etc. La *gubernamentalidad neoliberal* tendría que producir una tecnología de gobierno de «el marco», una *política de la vida* que garantice el funcionamiento de la sociedad y la subjetividad de acuerdo con las reglas del mercado. Se precisa «hacer funcionar» según los imperativos económico-liberales no solo a los Estados, sino también a las poblaciones y los individuos.

Se articula, entonces, un tipo de subjetividad funcional al despliegue del mercado. Esto sucede en dos niveles diferenciados: en la relación que el sujeto establece con su exterioridad o su medio, y en la relación que establece consigo mismo. En el primer nivel, el neoliberalismo despliega la noción de *homo oeconomicus*, que supone una comprensión del ser humano como una unidad estrictamente individual que se halla movilizada por el interés y sujeta a un orden económico que desconoce y no controla. Esto último precisamente explicaría que el individuo pueda ser objeto de cálculo y gobierno mediante una gestión del medio en que este se inserta, es decir, del juego del mercado y sus reglas. Las conductas humanas se convierten en algo predecible y cuantificable de acuerdo con el estudio racional de las fluctuaciones de las variables del espacio económico. Como señala Foucault, la idea de un individuo sujeto a los vaivenes y oscilaciones del mercado, cuyo comportamiento se convierte en el efecto necesario y esperado de ciertas intervenciones, evidencia que el *homo oeconomicus* es un ser eminentemente gobernable.[23] Pero a todo esto hay que añadir un segundo nivel, en el que lo que interesa es la relación del sujeto consigo mismo, un ámbito en que el pensamiento neoliberal articula el concepto decisivo de *capital humano*. Esta categoría, cuyo origen se halla en las teorías de Gary Becker,[24] permite entender al individuo como portador de una competencia específica, que corresponde a su personal y particular idoneidad o eficiencia como máquina trabajadora. El hecho de que cada sujeto posea este capital propio determina que el individuo aparezca ante sí mismo como un espacio gestionable. El «yo trabajador» se manifiesta como «yo empresa» y, en consecuencia, emerge el desafío íntimo de la autogestión, el imperativo de ser empresario de uno mismo. En este sentido, queda patente que la *gubernamentalidad neoliberal* incorpora la dimensión del gobierno de uno mismo bajo cierto modelo de

tecnología del yo. Esta tecnología del sí, que se expresa en demandas como «hazte cargo de ti mismo», «gestiónate» o «aprende a venderte», demuestra que el arte neoliberal de gobernar se apoya en la libertad. Pero cabría agregar que lo hace en una libertad que no es un dato empírico, sino una exigencia y un mandato: «los gobernados tienen que ser libres». Esto quiere decir que el neoliberalismo trata de producir, organizar y administrar la libertad; lo cual significa, en otros términos, que pretende *asegurar la libertad*, controlarla y conservarla.

De esta manera irrumpe en el seno del neoliberalismo un *dispositivo de libertad/seguridad* que determina una antinomia de producción/destrucción de la libertad que la reduce a una función autoaseguradora. La libertad se transforma en «la conservación de la vida como inalienable propiedad que cada uno tiene de sí mismo».[25] Tal antinomia de la libertad se expresaría, por ejemplo, en la imposición de la autogestión individual, a través de una experiencia ambivalente de goce y angustia. Ciertamente, el sujeto disfruta de la libertad, en tanto en cuanto ella se materializa en las posibilidades de elección, la multiplicación de las ofertas y la satisfacción inagotable del consumo. Pero, al mismo tiempo, el individuo sufre la indeterminación, precariedad e inestabilidad de este horizonte inabarcable de alternativas. Ser libre es un asunto peligroso, lleno de riesgos, a tal punto que el yo puede verse neutralizado o superado por los propios desafíos que le impone su libertad. Como observa Nikolas Rose, el mercado encuentra en estos sujetos angustiados por la libertad, deficitarios del *cuidado de sí*, un horizonte de rentabilidad mediante una oferta asistencial que intenta suplir las carencias de autogestión y asegurar la continuidad del *yo productivo*.[26] Diversos fenómenos son prueba de ello: la cultura terapéutica y los servicios psicológicos, la literatura de autoayuda, el consumo de psicofármacos, etc. La dimensión desestabilizadora del imperativo de la autogestión, por tanto, no ocasiona ningún residuo indeseado y problemático, sino que más bien suscita un material altamente provechoso para las lógicas financieras y la producción de riqueza.

Esta antinomia de la libertad, de acuerdo con una consideración más general, se manifiesta también en un modo de concebir la política social. Como sabemos, los individuos están sujetos a peligros y a necesidades que los hacen vulnerables (salud o enfermedad, vejez, carencia de vivienda o educación, etc.). Tales circunstancias plantean el problema de una política de

seguridad que esté en condiciones de preservar la libertad, un asunto que el neoliberalismo resuelve sirviéndose de los procesos de individualización como instrumento. El individuo, entonces, se ve impelido a gestionar sus propios riesgos, a articular toda una forma de vida en la que resulta preciso invertir en el propio cuidado y la protección de uno mismo. Así, se abre un nuevo horizonte de necesidades y demandas que satisfacer, un territorio de amenazas rentables en el que ingresan las ofertas de consumo de la industria de los seguros y de la industria de la salud. En el interior de esta racionalidad, constatamos nuevamente que la proliferación de los peligros y los riesgos no significa ningún antagonismo para la axiomática neoliberal, sino que más bien estimula e intensifica el espacio mercantil de la compra y venta de seguridades. La dinámica de individualización neoliberal abre nuevos horizontes económicos: la inversión educativa, la salud como bien de consumo, los seguros de vida como contratos con altas utilidades, la terapia como mercancía, etc. En tal medida que podría afirmarse que el orden neoliberal descansa y se apoya en procesos de subjetividad ligados a la *autoadministración de la vida*, es decir, que existe un *mercado biopolítico*, una verdadera *monetarización de la existencia*. Este *factor biopolítico*[27] del neoliberalismo entraña una incorporación exhaustiva de la vida de los sujetos a un proceso de circulación financiera. Hay una apropiación de los cuerpos que intenta producir la vida como principal valor del capital, pero también existe un *factor tanatopolítico* que apunta a la exclusión de la vida no rentable, a dejar morir las formas encarnadas de consumo deficiente. De hecho, este doble juego de la vida y la muerte parece inherente al neoliberalismo y se estructura como una tensión generadora de valores financieros. Así, la muerte o la enfermedad (por ejemplo, el cálculo de la incidencia de la muerte en las decisiones investigativas y comerciales de las empresas farmacéuticas) y la precariedad existencial (por ejemplo, la estadística de los peligros de la vida en las ofertas de seguros) son «excluidas incluyéndolas» en el cuerpo vivo del sistema de mercado como fuentes de riqueza y acumulación de capital.

Por otro lado, estos procesos de individualización descritos no son únicamente subsumidos en una mecánica de aprovechamiento económico, sino que también funcionan como una tecnología de poder que asegura la continuidad del *proceso de neoliberalización*. En esta segunda perspectiva, correspondería establecer el modo en que la *tecnología neoliberal del yo* (el individualismo como fenómeno general, el precepto de la autogestión, la

cultura psicoterapéutica, etc.) se inserta como una pieza decisiva de un dispositivo cuya finalidad reside en afianzar la sujeción. Se trataría de un procedimiento que anida en la individualización neoliberal y que consiste en una *privatización de las contradicciones*, es decir, en una transformación de los problemas y los conflictos estructurales de la sociedad en asuntos que incumben exclusivamente al ámbito de lo personal o de la responsabilidad individual. Los imperativos y las prácticas de autogestión del yo aportarían ventajas o rendimientos políticos, puesto que invisibilizan las tensiones constitutivas del modelo imperante, haciendo de ellas dificultades que demandan únicamente un incremento en la administración de uno mismo. Así, por ejemplo, la catástrofe ecológica de nuestro presente jamás se enfrenta como una interpelación radical de la expansión destructiva del capital, sino que se convierte en una suerte de pedagogía de la toma de conciencia personal respecto al papel que uno tendría en la salvación del planeta. El cuestionamiento de la lógica productiva de los poderes económicos queda oculto tras la exigencia de ser «ciudadanos Kyoto»,[28] preocupados por el agua que usamos en la ducha matinal o por el modo de reciclar la basura en nuestras casas.

Otro ejemplo de lo mismo es el desarrollo de la categoría de «empleabilidad», una noción íntimamente vinculada a la idea de capital humano. Esta categoría permite abordar el desempleo como un problema que no pertenecería a la estructura social, sino que correspondería a un déficit en la capacidad individual de obtener un trabajo. Cada sujeto dispondría de un «grado de empleabilidad», unos recursos propios o unas «competencias» que le permitirían insertarse con mayor o menor eficacia en el mercado laboral. Por eso, si la persona no tiene empleo, no se produciría un antagonismo con respecto al sistema. El dispositivo reorientaría la demanda a un ámbito de autodisciplinamiento en el que se espera que el sujeto realice inversiones sobre sí mismo para aumentar su «empleabilidad» (cursos de idiomas, cursos en los que se enseña a elaborar un currículum, etc.). Así tenemos un doble movimiento: la *individualización del conflicto social* (como estrategia política) y la *generación de un nuevo mercado* de productos relacionados con la mejora del capital personal. Esta invisibilización de los conflictos estructurales de la sociedad, además, permite —parafraseando a Foucault— «esquivar lo que hace el poder, del poder»,[29] puesto que lo limita a la esfera del compromiso personal, lo moraliza, lo convierte en el eslogan:

«el poder eres tú». El poder, en un sentido general, se hace opaco porque se instala en cuerpos particulares que son impelidos a tomar decisiones, a asumir que la solución de los conflictos y las carencias (la pobreza, el desempleo, los déficits educativos) solamente depende de la esfera de su acción subjetiva. Así, pareciera confirmarse en cierto sentido un comentario tristemente célebre de Margaret Thatcher: «No existe eso que se llama sociedad, sino únicamente hombres y mujeres individuales». Pero no hay que confundir la retórica del discurso neoliberal acerca de sí mismo con aquello que efectivamente hace el gobierno neoliberal. Por supuesto que la sociedad existe y es precisamente el neoliberalismo aquello que la produce de un modo determinado.

Todo lo anterior nos lleva a una paradoja. En la misma medida en que el individuo se experimenta como potencia e invierte en la intensificación de su autonomía, provoca una nueva y más sofisticada minoría de edad. La autoproducción del individuo en realidad no abandona ningún tutelaje. Esa centralidad de la *individualización*, además, evidencia que el régimen de poder neoliberal, aunque se autonomiza respecto al espacio en la deriva del mercado global y la *desterritorialización* del capital, precisa prioritariamente de las subjetividades como su soporte. Dicho de otra manera, el neoliberalismo necesita de los sujetos en su materialidad más concreta. Requiere la relación que establecen consigo mismos y con los otros, sus gustos, sus deseos o placeres, la relación con su propio cuerpo, etc. Sin los valores económicos que pueden extraerse de las formas de vida, el sistema de mercado encontraría en las dinámicas de *individualización* un punto de desequilibrio. Sin embargo, la inestabilidad no se produce y lo corpóreo se enlaza con lo virtual, lo local con lo global y la sumisión con la libertad. Hay algo territorial en este poder al que precisamente le apetece la deslocalización. Dicha dimensión sería consecuencia, como hemos visto, de una tecnología de gobierno que se pliega a los ritmos y movimientos de la vida de una forma tan refinada y perfeccionada que el estado de sujeción parece identificarse con la vida misma. Habría una suerte de naturalización y *ahistorización* que es inherente al *proceso de neoliberalización*, la cual lo conduce a presentarse como la consumación definitiva de la historia, en cuanto presente indefinido de satisfacciones. El neoliberalismo involucra la afirmación radical del instante, de la mera presencia del goce y de la reiteración mecánica del consumo. Esta obstinada vocación de inmediatez supone el borrado de cualquier horizonte utópico, la clausura de lo inédito,

el hundimiento en la inmovilidad de un ahora sin raíces ni futuro. Se comprende, por tanto, que en esta *ahistoricidad* resida el mayor peligro de la *gubernamentalidad neoliberal*. En las próximas páginas veremos cómo se despliega esta modalidad de gobierno en relación con el espacio que habitamos, la salud que siempre deseamos y el *sí mismo* que construimos.

2. La ciudad apestada. El gobierno del espacio

> Cada cual encerrado en su jaula, cada cual asomándose a su ventana, respondiendo al ser nombrado y mostrándose cuando se le llama, es la gran revista de los vivos y de los muertos.
>
> MICHEL FOUCAULT

En la prisión la mirada se multiplica por todas partes. Una torre de vigilancia en el centro del edificio, y a su alrededor, una estructura circular de galerías y celdas. Desde dicha torre, el guardia puede observar exhaustivamente la vida de cada uno de los prisioneros en su estrecha jaula cotidiana. Por su parte, el preso solo puede reconocer la presencia intimidante e implacable de la torre de vigilancia y nada más. Una cortina opaca le impide discernir si el guardia está efectivamente allí o si en ese preciso momento sus ojos escrutadores se dirigen a otra celda. La sensación, entonces, resulta insoportable, puesto que la mirada parece detenerse siempre en cualquier espacio. Nada escapa a este ojo de Dios convertido en arquitectura. Porque nunca sabe quién, cómo y cuándo le observa, el prisionero reproduce en sí mismo un mecanismo de control perpetuo y se convierte en el principio de su propio sometimiento.

Este relato corresponde al célebre análisis de Michel Foucault sobre la cárcel panóptica propuesta por Bentham a finales del siglo XVIII.[1] Se trata del sueño de construir un edificio máximamente eficiente en cuanto a su organización arquitectónica, que sea capaz de producir el efecto de una completa subordinación por parte de los prisioneros. Asistimos, por tanto, a un cruce entre una lógica del poder, un modelo de organización espacial y una producción específica de subjetividad, que pretende representar una metáfora de los sistemas de dominación que ha desplegado la modernidad. Desde esta perspectiva, me propongo en este capítulo analizar el origen, el sentido y el modo de funcionamiento de la idea del *panóptico* en el pensamiento de Foucault. Seguir el rastro de esta noción desde la primera

formulación de la analítica del poder hasta la irrupción del problema de las tecnologías de gobierno. Pero, sobre todo, deseo explorar qué queda de la *tecnología panóptica* en nuestras ciudades contemporáneas, cuando la racionalidad neoliberal hace de la vida un mero eslabón en la imparable expansión de los mercados y los intereses financieros del capitalismo globalizado.

Poder y espacio

La analítica foucaultiana reformula el concepto de poder a partir de la idea de *espacio relacional*. Esto quiere decir que las relaciones de poder deberían ser definidas como un campo estratégico en el cual se sitúa una pluralidad de dispositivos interesados en la apropiación de los cuerpos y la producción de individualidad. De esta manera, el poder se presenta como la fuerza que hace posible un lugar, la disposición que condiciona un territorio para el encierro de los individuos en un programa estricto de conductas esperadas. Sin embargo, el poder propiamente tal, en su particular condición reticular, no tiene una localización posible. Se trataría del punto de fuga, difuso e irrepresentable, al cual se dirigen todas las líneas proyectadas sobre el espacio material en que se desenvuelven los cuerpos dóciles. Así pues, existiría una clara conexión entre las tecnologías de poder y la densidad que adquiere el espacio como zona de incorporación de los cuerpos a una mecánica de subjetivación. Este vínculo respondería, además, a una nueva economía del poder que irrumpe en la modernidad y que se encuentra centrada en la captura espacial de los cuerpos, ya no en su exilio o su expulsión del territorio. La lógica de un poder inclusivo y positivo desplazaría históricamente a un lugar secundario la función de un poder excluyente y negativo. Esto último puede ilustrarse atendiendo a los medios que la administración de la ciudad ha utilizado para enfrentar dos peligros de naturaleza dispar: la lepra y la peste. El leproso, durante la Edad Media, fue objeto de una serie de rituales de exclusión que involucraban principalmente su exilio de la ciudad y la clausura de ella frente a él en una práctica de rechazo y olvido.[2] Se trataba de alejar al enfermo lo más posible del espacio urbano; se buscaba introducir un corte radical entre la ciudad y la lepra, inventar un espacio alternativo donde concentrar a los infectados, un espacio

cuya singularidad no solo residiría en su lejanía, sino sobre todo en lo indiferente que resultaba para una mirada analítica.

Por otro lado, la estrategia para enfrentar la peste durante los siglos XVII y XVIII —como señala Foucault en *Vigilar y castigar*— se caracteriza por una incorporación de la amenaza y de la población enferma dentro de un espacio recortado, inmóvil y petrificado.[3] La ciudad, entonces, se pliega sobre sí misma para ejecutar una división estricta de su propio territorio que garantice la inserción de los individuos en un lugar fijo, el control de sus movimientos y el registro minucioso de todo acontecimiento. Tales objetivos se alcanzarían mediante una difusión generalizada de la mirada a través de este espacio reticular. No se trata ya de marcar al individuo enfermo y de su consiguiente expulsión, como ocurría con la lepra, sino del análisis y la detención de los apestados en un territorio artificialmente controlado hasta en el más mínimo de sus detalles. Mientras que el tratamiento de los leprosos pone de manifiesto el concepto de la ciudad clausurada que cierra sus fronteras ante el peligro devastador de una exterioridad salvaje, en un intento por alcanzar el sueño de la comunidad pura, la ciudad apestada encarna la idea de la ciudad inmovilizada ante el peligro interior, que suspende su ritmo cotidiano para dar paso a un tiempo y un espacio propios de la excepción y en los que el poder se multiplica atrapando a los cuerpos individuales dentro de un régimen normalizador. Es la ciudad sometida al estado de sitio y es también, como plantea Foucault, «la utopía de la ciudad perfectamente gobernada».[4]

Sin embargo, estos dos esquemas de poder, la *exclusión del leproso* y la *inclusión del apestado*, pueden perfectamente ser compatibles entre sí. De hecho, en este punto reside la clave del estudio que Foucault desarrolla sobre la sociedad disciplinaria durante el siglo XIX. En tal sentido, el pensador francés destaca el proceso por medio del cual la población de los «hombres infames» —es decir: locos, delincuentes, enfermos— deja de ser objeto de marcación y encierro indiferenciado para ser incorporada a espacios analíticos y disciplinarios como el asilo, la cárcel o el hospital. Dicho desplazamiento decisivo supuso tratar a los leprosos como apestados, dentro de una nueva lógica que rescata la división binaria y la marcación características del *modelo de la lepra* (normal-anormal, sano-enfermo), así como la distribución diferencial propia del *modelo de la peste* (vigilancia, recorte de lugares y movimientos, etc.). La expresión más refinada de esta nueva lógica la

encontraríamos en el *panóptico* de Bentham. Una cárcel que se construye sobre un principio de asimetría en la capacidad visual. Esto quiere decir que el edificio opera como un *dispositivo de visibilidad*, en el que los prisioneros son sometidos a una economía de la mirada que consiste en la absoluta desproporción del esquema *ver-ser visto*. Mientras el individuo ingresa en un campo artificial de vigilancia total y sistemática, por otra parte dicho sujeto resulta completamente desprovisto de la capacidad de observación de los vigilantes. Esto se traduce en una experiencia constante de visibilidad y control que asegura el funcionamiento automático del poder.[5]

El dispositivo de la visibilidad

El *panóptico* sería, por tanto, la concreción espacial de un poder que se hace máximamente eficiente en la misma medida que logra combinar el hecho de ser visible con la condición de ser inverificable. De esta forma, se descubre un procedimiento técnico que implica la gestión arquitectónica del espacio y que permitiría conquistar el sueño de la ciudad perfectamente gobernada. La dimensión instrumental de este descubrimiento resulta decisiva, puesto que hace posible vislumbrar que estamos ante un modelo generalizable de funcionamiento[6] y no solo frente al diseño de una cárcel particular. En efecto, esta técnica de implantación de los cuerpos en el espacio resultaría aplicable en todo contexto en el que se pretenda imponer una tarea o un comportamiento a una masa de individuos. Solamente mediante la utilización de un sistema arquitectónico que posibilite la vigilancia total podría producirse una institución disciplinaria perfecta. No parece extraño, entonces, que las instituciones de la modernidad clásica interesadas en la normalización de los sujetos (como la escuela, el asilo psiquiátrico o la cárcel) se hayan apropiado de este *dispositivo de la visibilidad*. Hay un verdadero archipiélago de instituciones disciplinarias que manejan el principio *panóptico* a través de un conjunto heterogéneo de procedimientos de observación, entre los cuales el examen constituye una técnica privilegiada.

En este auge de lo disciplinario corresponde subrayar el papel que ha cumplido la variable poblacional, puesto que su incremento y su dispersión territorial han forzado a los aparatos de poder modernos a buscar nuevas estrategias de dominación menos centradas en el cuerpo físico del individuo,

en la acción local y puntual o en la violencia explícita. Esta es la razón por la cual el suplicio o la cárcel, como mero lugar de encierro, suponen —para Foucault— tecnologías de castigo desfasadas e inoperantes en el siglo XIX. El *panóptico*, por tanto, emergería como un arma para enfrentar la multiplicidad de un grupo, su variedad constitutiva, la proliferación de diferencias y la heterogeneidad de las posibles elecciones. Ciertamente, su trampa de la mirada opera sobre la individualidad de los cuerpos, pero lo hace en el marco de una intervención universalizable y con el fin último de facilitar la incorporación del sujeto a la norma homogénea que va a regir al colectivo. Por tal motivo, el esquema *panóptico* está destinado a difundirse en el cuerpo social.[7] Su lógica interna permite una utilización infinita, allí donde se aspire a la subordinación de las fuerzas y de los cuerpos. Bentham mismo lo vio así y, de hecho, soñó con una proliferación ilimitada del dispositivo en la articulación de una sociedad completamente penetrada por tecnologías disciplinarias. Esta utopía *panóptica* representa el sueño de una sociedad de cuerpos dóciles, en la que cada espacio público o privado se halla expuesto a la vigilancia y el control, un lugar donde no se encuentran los rostros ni el diálogo puede quebrar lo establecido, un sitio en el que el discurso se monopoliza bajo el monólogo abrumador de la observación. Se trataría, en pocas palabras, de una comprensión profiláctica de la sociedad. Así, se pone de manifiesto el supuesto fundamental de que imponer orden en la sociedad exige la organización del espacio. El *panóptico* muestra el espacio moderno como un ámbito sólido y sistemático que resulta enemigo acérrimo de la contingencia, la ambigüedad y lo aleatorio.[8] La utopía moderna de la sociedad perfectamente gobernada expresaría el refinamiento de un capitalismo que se despliega y territorializa como gestión de los cuerpos, diseño de los lugares e ingeniería social. Se trataría, entonces, de un *espacio-jardín* donde las plantas son intervenidas para su reproducción, la naturaleza resulta atrapada por la manipulación técnica y, lo que es más importante, se ha cortado toda la maleza y extirpado cualquier plaga molesta.

Sin embargo, la intencionalidad utópica de Bentham debe diferenciarse del uso efectivo que el principio *panóptico* ha tenido en nuestras sociedades. De hecho, la interpretación foucaultiana escapa a cualquier comprensión del *panóptico* como un sistema global e insiste en la idea de que este modelo no sintetiza todas las tecnologías de poder modernas.[9] Foucault considera que el *dispositivo panóptico* no supone la consumación definitiva de los intereses de

dominación del capital. En este punto habría que tener presente el modo en que la *tecnología panóptica* se inscribe como uno de los polos de desarrollo iniciales del *poder sobre la vida* a partir del siglo XVIII.[10] El *panóptico* representa un modo de poder característico de la disciplina, que puede definirse como una *anatomopolítica del cuerpo humano*. En este contexto, el cuerpo individual resulta producido como una máquina revestida de utilidades y rendimientos propicios, una forma de vida recortada e insertada en un espacio artificial. Pero enlazado con esta *anatomopolítica* habría otro polo de desarrollo de este *biopoder*, una invención más tardía que involucra una inédita racionalización de los problemas planteados a la práctica del gobierno por los fenómenos específicos de la población. Me refiero al desarrollo de diversos controles reguladores sobre el *cuerpo especie*, por ejemplo: la intervención sobre aspectos demográficos (tasas de nacimiento, decesos, indicadores de fecundidad, curvas de mortandad), higiénicos (enfermedades, campañas de vacunación, programas de salud pública), previsionales (la vejez, el mercado del trabajo, los seguros, la jubilación) y urbanísticos (viviendas sociales, salubridad de los espacios, control del hacinamiento).

Por lo tanto, en la propia historicidad de poderes que buscan la *apropiación política de la vida*, se evidencia la existencia de múltiples tecnologías más allá del *panoptismo*. Esto no implicaría en ningún caso una desaparición o superación de dicho dispositivo disciplinario, sino su incorporación a un repertorio de estrategias y combinaciones más amplio y complejo. De hecho, la articulación entre *anatomopolítica* y *biopolítica* ha sido indispensable para el desarrollo del capitalismo, ya que ha asegurado, por una parte, la inclusión de los cuerpos en el aparato productivo y, por otra, la adecuación de los fenómenos poblacionales a los procesos económicos. Tenemos a la vista, entonces, tres mecanismos de poder: la partición binaria y excluyente entre lo permitido y lo vedado *(modelo de la lepra)*, el sistema disciplinario de vigilancia y normalización *(modelo de la peste)* y, ahora, una nueva tecnología que consiste en el *control regulador de la población*. Foucault ha sabido ilustrar este último mecanismo recurriendo una vez más al ejemplo de la lucha contra la enfermedad, en concreto, la batalla contra la epidemia de la viruela durante el siglo XVIII. En dicho contexto se implementa una serie de procedimientos empíricos que se apoyan en la realidad misma de la enfermedad permitiendo su circulación, como forma de darle control (por ejemplo, a través de la variolización o la vacunación). De este modo se

despliega una racionalidad que inserta el fenómeno dentro de los acontecimientos probables, realizando el cálculo de los costos asociados a él, fijando la media de enfermos considerada óptima y los límites de lo aceptable.[11] La viruela será pensada en términos de cálculo de probabilidades, estableciéndose los riesgos de morbilidad y mortalidad, las curvas de normalidad y los indicadores de mayor peligro que permiten dirigir acciones preventivas. Se trata, en definitiva, de una serie de mecanismos que se acoplan a la enfermedad, ya no para expulsarla o detenerla en el espacio geométrico de la cuarentena, sino para seguirla y estudiarla en su fluir natural, generando condiciones de seguridad ante su amenaza que descansan en un conocimiento minucioso de su materialidad específica. Estas estrategias aplicadas a la viruela, pero extrapolables a cualquier ámbito en que funcione la variable poblacional, son denominadas por Foucault *dispositivos de seguridad*.

En el curso *Seguridad, territorio, población*, el filósofo francés identifica con claridad los elementos que diferencian las tecnologías disciplinarias de estos últimos dispositivos.[12] En primer lugar, la disciplina tendría un carácter centrípeto, en tanto aísla un espacio, mientras que el *dispositivo de seguridad* sería centrífugo, ya que incorpora sin cesar nuevos elementos, abriendo de manera creciente el espacio a una circulación intensiva. Por otra parte, la disciplina utilizaría el reglamento como una herramienta privilegiada, lo cual implica sancionar el detalle, no dejando nada liberado al azar. Dicha programación estricta de los acontecimientos no encaja con la mecánica de los *dispositivos de seguridad*, puesto que estos no aspiran a reprimir los detalles, sino más bien a establecer un nivel de permisividad como factor indispensable. De este modo, el sistema de seguridad va más allá de la *dicotomía permitido/prohibido*, propia de la disciplina, para instalarse en una aprehensión de las cosas en el plano de su realidad efectiva, cuyo fin es *hacer actuar los fenómenos naturales* unos con otros. Estos *dispositivos de seguridad* corresponderían a una nueva racionalidad gubernamental, es decir, a un nuevo modo de concebir y llevar a cabo el gobierno de las poblaciones. Esta tecnología operaría dejando que la realidad se desarrolle y marche de acuerdo con el curso de sus propias leyes y en función de los procesos que le son intrínsecos.[13] Sería un *arte de gobernar frugal* que el filósofo francés denomina *liberalismo*, puesto que consiste en el uso discursivo y técnico de la libertad como condición para el desarrollo de las formas capitalistas de economía.

El liberalismo, según Foucault, involucra una modalidad de administración de la población que toma en cuenta la variable de la libertad de los individuos, esto es, sus movimientos y desplazamientos, la circulación de los intereses y, sobre todo, el deseo. Una nueva lógica de poder cuyo problema principal no es la restricción del deseo y el disciplinamiento exhaustivo de los cuerpos, sino saber *cómo decir sí al deseo* y la *gestión de los procesos circulatorios de la población*. Esta *gubernamentalidad liberal* sufrirá —a lo largo del siglo XX— importantes transformaciones que se manifiestan especialmente en el orden económico y que son una consecuencia de las nuevas doctrinas del *ordoliberalismo alemán*,[14] del *neoliberalismo americano*,[15] y particularmente de la crisis del *modelo keynesiano.*[16] El momento inicial de la defensa liberal del *laissez faire* dejará paso a un criterio de intervención permanente y multiforme que haga posible la economía de mercado. Este último objetivo supone —según la racionalidad neoliberal— permitir que la dinámica competitiva se extienda y, con ello, también la desigualdad en las interacciones de los *homo oeconomicus*. En tal sentido, Friedman y Becker identificarán aquellas condiciones fundamentales de existencia del mercado que no constituirían por sí mismas aspectos estrictamente económicos y que resultaría preciso producir. Se esboza, de esta forma, toda una *política de la vida*[17] ligada al imperativo neoliberal de hacer funcionar dichas condiciones, entre las cuales se encuentran las opciones de los sujetos, sus conductas, el modo de relacionarse consigo mismos, etc.[18]

En suma, los *dispositivos de seguridad* evidencian la irrupción de una *tecnología de poder pospanóptica* en la cual ya no se recurre a la construcción de un espacio artificial o a la reglamentación del tiempo. El poder deja de responder a una demanda de territorialización como único medio para homogeneizar y neutralizar políticamente a las poblaciones. Se trataría de una mutación en la dimensión del espacio y el tiempo que convertiría al poder en un mecanismo extraterritorial, que se desenvuelve en el nivel de la instantaneidad. Al poder ya no le interesaría situarse en un lugar o avanzar hacia la conquista de territorios, sino más bien derribar toda frontera y disolver lo local para permitir la fluidez del capital. De igual manera, tampoco le inquietaría la historicidad del progreso o la construcción del futuro, puesto que concibe su propia expansión como la confirmación de un presente sin historia.

Superación y persistencia del panóptico

La caracterización que hemos hecho de esta nueva lógica del poder como *tecnología pospanóptica* exige realizar algunas precisiones conceptuales en torno a esta última noción. El término «pospanóptico» tiene su origen en el artículo de Roy Boyne: «Post-panopticism»;[19] aunque el fenómeno político que describe ya había sido anticipado por Deleuze, bajo el concepto de *sociedades de control*,[20] y por el propio Foucault en su descripción de la *gubernamentalidad liberal*. Boyne denomina *pospanopticismo* al conjunto de perspectivas analíticas que defienden la necesidad de abandonar el concepto benthamiano-foucaultiano de *panóptico*, dado que este constituiría un enfoque que no se ajusta a las nuevas realidades socioculturales del capitalismo contemporáneo. En este contexto se inscribiría el planteamiento de Zygmunt Bauman, quien sostiene que estaríamos asistiendo al «fin del *panóptico*» como fenómeno correlativo al «fin de la *modernidad temprana*».[21] De acuerdo con esta transformación, surgiría una nueva modalidad de poder extraterritorial ligada a los mecanismos de seducción de la sociedad de consumo, que justificaría sustituir como esquema de análisis el *dispositivo panóptico* de las sociedades disciplinarias, por el *dispositivo sinóptico*[22] del capitalismo globalizado.[23] Este último mecanismo funcionaría en un nivel planetario y se desplegaría a través de los medios de comunicación. Procedería fracturando la localización y el conflicto entre vigilantes y vigilados, para reemplazarlos por un *medio interactivo global* en el que se incorpora a los individuos como observadores.

Estas conclusiones de Bauman son reafirmadas por William Bogard en su descripción de lo que denomina *sociedades del hipercontrol*, las cuales presentarían una forma de poder que se ejerce a través de la producción de diferencias y de la radical deconstrucción de las bases binarias de la identidad.[24] Mientras que en las sociedades disciplinarias el gobierno actúa mediante dispositivos espaciales y temporales, en las *sociedades del hipercontrol* las estrategias reguladoras serían predictivas y de actuación antes del hecho. De este modo, la nueva lógica de control maximizado descansaría sobre instrumentos de sujeción que trascienden las dimensiones espacio-temporales, propias del mecanismo *panóptic*o. Bauman y Bogard describen una *sociedad pospanóptica* a partir del supuesto de que existirían estadios históricos globales y antagónicos en el seno de la modernidad (fase pesada,

fase líquida; era disciplinaria, era del control, etc.). Se produce, por tanto, una *hiperbolización* tanto de la idea de *panóptico* como del concepto de *pospanóptico*. Bauman da buena prueba de ello cuando analiza el *panóptico* benthamiano como un modelo de la sociedad total o una parábola de la sociedad en su conjunto.[25] Ciertamente, Bentham apostaba por la dimensión universalizable de su proyecto, pero sobre todo ofrecía una herramienta con aplicaciones específicas.

Otros autores han defendido, contra la tesis *pospanóptica*, la existencia de un proceso de persistencia, maximización o complejización del modelo *panóptico* en nuestras sociedades contemporáneas. Stanley Cohen, por ejemplo, observa dicha persistencia de los principios *panópticos* en los nuevos métodos policiales de incapacitación tecnológica, como la radiotelemetría o la marcación electrónica (pulseras, dispositivos en el tobillo, etc.) que pretenden asegurar una vigilancia constante y no verificable.[26] Se trataría, en palabras de Gary Marx, de un *panóptico electrónico* que utiliza microchips en lugar de barrotes o ligaduras invisibles en vez de grilletes y camisas de fuerza.[27] Un sistema que, como ocurría con los criterios operativos de la cárcel panóptica, extendería sus tácticas al resto del cuerpo social, a través del uso de la información de los archivos criminales con fines que nada tienen que ver con la delincuencia (por ejemplo, en el ámbito del empleo).[28] El *panóptico*, entonces, estaría muy lejos de representar un modelo desfasado de nuestra historia. En una perspectiva similar, Shoshana Zuboff destaca que la base material del poder actual tiene su clave en el *panóptico*, aunque para demostrarlo apela al ámbito de la tecnología informática.[29] En este caso, se puede constatar que los sistemas computarizados implementados en el espacio laboral permitirían una supervisión eficiente y exhaustiva de los acontecimientos y rendimientos que se producen en los puestos de trabajo. Pero este incremento de la visibilidad no se generaría solo en el ámbito de la producción, sino que resultaría extrapolable al mundo del consumo. Así lo sostienen Frank Webster y Kevin Robins,[30] en su estudio de la administración de información transaccional (facturas telefónicas, operaciones con tarjeta de crédito, reintegro de depósitos bancarios, etc.) como una forma de vigilancia que aspiraría a la gestión de las conductas de consumo de los individuos. Según Oscar Gandy, esta transformación de los datos de consumo personal en una «mercancía informativa» sería decisiva en el funcionamiento del capitalismo contemporáneo y evidenciaría que las redes informáticas

convierten a los consumidores en sujetos visibles para observadores inidentificables.[31] La ciberciudad, ese enorme espacio de la interconexión global, sería un artefacto *panóptico* o, como prefiere decir Mark Poster, un *superpanóptico*[32] que utiliza la propia autoconstitución de los individuos para sus objetivos de normalización.[33]

Byung-Chul Han, por su parte, ha utilizado la expresión *panóptico digital*[34] para describir una nueva forma de control y vigilancia que, a diferencia del modelo de Bentham, no individualiza a los sujetos, sino que los conecta intensamente a un espacio en el cual ellos eligen exteriorizar y visibilizar sus vidas. Este *panóptico digital* funcionaría a partir del imperativo de la transparencia, es decir, de acuerdo con las exigencias de individuos que desean mostrarse y desnudarse a través de las redes, que entregan sus datos personales sin que medie ninguna coacción sobre ellos. Si el panóptico de la sociedad disciplinaria operaba sobre los cuerpos, esta nueva configuración del panóptico de las tecnologías penetraría en el psiquismo, sometiendo al sujeto en la misma instancia en que este vivencia la libertad de sus decisiones.

Como puede advertirse, el argumento de la persistencia del *panóptico* se desplazaría de un modo ambivalente entre una descripción del funcionamiento total de la sociedad —en una lógica hiperbólica similar a la que desarrolla la tesis del *pospanóptico*— y un análisis acotado que se limita al campo de los sistemas de vigilancia gubernamental o de las tecnologías de la información. Esta segunda línea de argumentación aporta una serie de ejemplos que, como mínimo, refutan el planteamiento de que asistiríamos hoy en día a una superación radical del modelo *panóptico*. Sin embargo, la persistencia del *panopticismo* no excluye la posibilidad de una coexistencia de tecnologías de poder dispares, especialmente si entendemos que el *panóptico* representa un procedimiento específico que no niega la presencia de otros mecanismos contrapuestos. Esta tesis de la coexistencia de tecnologías ha sido defendida por Boyne, quien concluye que, pese a los cambios en los ámbitos de aplicación, el impulso *panóptico* no se ha apagado y aún puede operar como un tipo analítico ideal.[35] En esta dirección también apuntan las reflexiones de David Lyon cuando afirma que habría un sistema dual de control, en el que la seducción de las ofertas de consumo sería correlativa a un mecanismo *panóptico* que persigue disciplinar a los sujetos a través de las nuevas tecnologías informáticas.[36] El *panóptico*, por tanto, poseería una funcionalidad parcial, especialmente relevante a la hora de intervenir sobre

aquellos que quedan fuera de los sistemas de gobierno que articula el mercado. En un sentido similar, Alessandro De Giorgi ha señalado que no existe un único y permanente *panóptico*, sino más bien una combinación de tecnologías orientadas a la diferenciación de espacios en la ciudad contemporánea.[37]

Así pues, la complejidad y la heterogeneidad de las estrategias de disciplinamiento y control dentro del capitalismo tardío parecen legitimar una perspectiva crítica que combine las *tecnologías panóptica* y *pospanóptica* como procedimientos particulares que poseen campos de acción independientes. No obstante, en este punto se precisa de un criterio metodológico que permita comprender el régimen de funcionamiento que enlaza estas tecnologías. En tal sentido, propongo una descripción de la sociedad contemporánea como un entramado de *mecanismos deslocalizados de seducción* y de *dispositivos territoriales de coacción*. Esta hipótesis encuentra en el ámbito del *gobierno del espacio* un contexto de verificación.

El dispositivo sinóptico

La idea de un *gobierno del espacio* pareciera, en principio, que está en contradicción con la articulación de una tecnología de poder deslocalizada. Sin embargo, la inclinación extraterritorial y atemporal del *pospanoptismo* paradójicamente incorpora el espacio y el tiempo como objetivos primordiales de las estrategias de dominación. De hecho, el modelo de control poblacional característico de las sociedades neoliberales se presenta cada vez más como un sistema atmosférico, que acondiciona el medio para la realización de las opciones de consumo de los sujetos. El poder se sirve del ambiente, de la oferta del entorno, para lograr que los individuos realicen su libertad en el interior del clima de posibilidades que se les propone. Asimismo, la ausencia del tiempo operaría banalizando todo acontecimiento, sumiéndolo en la máquina trituradora de un consumo insaciable, ansioso siempre de novedades efímeras. De esta forma, la seducción del medio y la instantaneidad reforzarían el régimen de libertades forzosas en que habitamos. Como ha sugerido Michel Houellebecq, la oferta de consumo operaría como un imperativo implacable que se pega a la piel del individuo, diciéndole «tienes que desear» o, lo que es lo mismo, «debes sumergirte en

este fluir permanente de mercancías», convertirte en un fantasma obediente del devenir.[38]

Así pues, la expansión del mercado mundial y el despliegue de la sociedad de consumo se corresponderían con el desarrollo de la nueva lógica de poder *pospanóptica*. Es decir, si bien el *panóptico* constituye un instrumento muy eficiente en el ámbito de la producción referida a un lugar, pierde consistencia estratégica en ciertos contextos donde el mercado global demanda la desterritorialización y la destrucción de lo local. Las nuevas reglas de consumo, en esta perspectiva, desestimarían la homogeneidad y reivindicarían la generación de diferencias en el menú del mercado. En este contexto, resulta útil el concepto de *sinóptico*, propuesto por Thomas Mathiesen,[39] para describir la estrategia de control en que se combinan los valores del consumo y la función de producción de lo simbólico por parte de las industrias de la comunicación.[40] Este *dispositivo sinóptico* introduciría una nueva economía de la visibilidad en la que el individuo se ve conducido a automodelarse en el interior de un régimen que le exige «ser espectador». Se trata de un diagnóstico que Guy Debord ya había anticipado hacia finales de los años sesenta, cuando denunciaba que las imágenes espectaculares habían llegado a dominar por completo las relaciones sociales y la vida cotidiana.[41] Este mecanismo espectacular constituiría un recurso sumamente rentable para la racionalidad neoliberal, dado que produce y hace circular los valores que sustentan la *monetarización de la vida*, es decir, la mercantilización de las formas de existencia. Esto significa, además, que frente a la inmovilidad que pretende el *panóptico* esta nueva tecnología persigue la aceleración de los movimientos hasta el grado de que el individuo está conminado a no detenerse jamás en ningún lugar. De esta manera, se busca garantizar que el devenir de los seres humanos y las cosas obedezcan al fluir permanente de los intereses financieros. El movimiento y la velocidad, entonces, se transforman en una nueva modalidad de violencia.[42]

Por otra parte, este imperativo de volatilidad ya no puede inscribirse en el registro de la obligación reglamentaria, sino que tiene que reproducirse mediante la seducción envolvente de los mundos prometidos por el sistema espectacular. El deber normalizador se transforma en el placer íntimo de mirar y elegir entre los objetos que se ofrecen, como portadores de experiencias inéditas (el coche más ligero que el aire o el televisor que emite la imagen nunca antes vista), pero principalmente para elegir entre las

variadas posibilidades que se abren para ser uno mismo (debes hacerte a ti mismo, gestionarte, estar en forma, etc.). Se articula una nueva forma de subjetividad que ya no requiere ser capturada por el sistema de la vigilancia, puesto que resultaría suficiente con la interiorización del modelo de la observación. Esto quiere decir que los cuerpos individuales dejan de ser el material al cual se dirige la mirada y se convierten en *máquinas del mirar*, absolutamente entregadas al espectáculo que les ofrece el paisaje neoliberal. La ciudad, desde este prisma, no se caracterizaría prioritariamente por una arquitectura concebida para posibilitar la intromisión de las técnicas de vigilancia. Ella sería velocidad y exhibicionismo, existiría cada vez más y exclusivamente para ser vista.

La ciudad como resort

Podemos encontrar un ejemplo de esta organización espacial del neoliberalismo en los centros comerciales, verdaderos templos del consumo[43] a los cuales los individuos peregrinan para encontrarse allí con la esencia del espíritu mercantil de nuestra época. Suelen instalarse en la periferia de las ciudades, habitualmente junto a las autopistas que nos conducen lejos de ellas, como si fuesen un organismo extraño o un espacio flotante y satelital, ajeno al resto de la organización urbana. No obstante, esa distancia y esa autonomía aparentes no hacen otra cosa que confirmar la función primordial de los centros comerciales: ser los lugares en que el ciudadano se retira de sus actividades secundarias y se recoge en su verdad más profunda de sujeto consumidor. Por esta razón, el centro comercial se presenta como un recinto cerrado y aséptico que elimina todo aquello que pueda suponer una distracción de la tarea de consumir. La atmósfera, entonces, necesariamente adquiere una connotación seductora a través del aire acondicionado intensivo, las sensaciones musicales del entorno o el espectáculo inagotable de los escaparates. Dentro de este verdadero «invernadero» de la oferta y la demanda, el consumidor puede moverse libremente y gozar de la experiencia de disponer de infinitas opciones. Frente a cada una de sus elecciones el espacio que lo rodea parece amoldarse, con una flexibilidad ilimitada, como si se tratase de un juego de aventura gráfica que se reinventa en función de cada decisión del jugador. Nada enturbia la libertad del consumidor porque

no existe ningún riesgo en sus opciones, más que la sencilla posibilidad de reiniciar la partida. En este sentido, en el centro comercial hay una perfecta combinación entre libertad y seguridad, la absoluta inmanencia de un espacio sin accidentes.

En este templo los individuos se reúnen como similares y no se encuentran como diferentes. Unos detrás de otros se mueven silenciosos contemplando las prendas que exhibe un maniquí o la publicidad de un nuevo producto; sin detenerse jamás en un cara a cara con el otro que transgreda la lógica de las transacciones económicas. Sin duda hay algo de «museo» en estas multitudes que circulan por los pasillos, absortas exclusivamente en los cuadros que poco a poco, y uno a uno, se ofrecen a la mirada.[44] Así pues, lo decisivo en el centro comercial es la imagen, el decorado que lo envuelve todo en un gran diseño escenográfico para atrapar nuestros ojos. No se busca que habitemos dicho lugar, sino que profundicemos en su observación sistemática. El centro comercial constituye un ejemplo notable de una organización espacial de la mirada, en función de la mercantilización de la vida. Estamos ante un *otro-lugar* que condensa la ciudad contemporánea, es decir, que la muestra como una suerte de *resort* situado en medio de la catástrofe planetaria. Una zona de confort turístico, aclimatada de forma aséptica para desviar la mirada de aquello que no sea su propio recinto amurallado. Un espacio flotante que no está construido con el fin de ser habitado, sino que opera bajo el único propósito de asegurar la circulación volátil e instantánea de los intereses económicos. Esta característica de *resort* de la ciudad globalizada permite constatar la *segregación* del espacio urbano. Del mismo modo que los consumidores son separados en defectuosos o eficientes, de acuerdo con su modo de inserción en la fluidez espacio-temporal del capitalismo, las ciudades pueden dividirse en función de su rendimiento dentro del mercado biopolítico. El neoliberalismo, entonces, arrasaría las ciudades contemporáneas produciendo *efectos de desterritorialización*, que se encarnan en una élite de sujetos globales habilitados para circular por las redes de información o negocios de una forma veloz, desarraigada e inmediata. Pero también se producirían *efectos territoriales* en la dinámica de la economía global, los cuales tienen su expresión más elemental en una multitud de individuos locales encadenados a un lugar y sometidos al peligro de evadir las fronteras. En el caso de estos últimos, se trata de *consumidores imperfectos*, cuya

territorialidad extrema resulta directamente proporcional a su desconocimiento de las nuevas lógicas del comercio o la tecnología.

Esta relación entre *globales* y *locales*, atravesada por la *segregación*, involucra la absoluta prescindibilidad de los segundos con respecto a los primeros pero no a la inversa. La lógica del adversario ideológico y social ha sido superada por una comprensión del rico que ya no lo reduce a la figura del enemigo de clase, sino que lo concibe como la medida exacta de la propia inadecuación al sistema capitalista. La burguesía globalizada, en tal sentido, encarna principalmente un modo de vida que los aparatos de legitimación del poder neoliberal comunican como meta deseable o expectativa existencial. Aquí, nuevamente, entra en juego el *dispositivo sinóptico* como mecanismo de sugestión centrado en la observación de los globales. La mirada local resulta atrapada en esta exhibición fascinante de los deseos y las opciones de los menos. En pocas palabras, el capitalista deja de ser un poder que derrocar y se convierte en un ideal que alcanzar. De esta forma, puede concluirse que en nuestro tiempo una mayoría sedentaria es gobernada por una élite nómada y extraterritorial, que evita y rechaza los límites espacio-temporales, frente a una masa numerosa que precisamente batalla por lograr algo durable y un espacio propio. Los globales no habitan la ciudad, sino que circulan entre diversas capitales como huéspedes de una «utopía urbana» siempre flotante, que jamás aterriza ni se aferra completamente a un lugar. La aceleración, la fluidez, el devenir de las posibilidades para ellos son siempre constantes y expansivos. Los locales, por su parte, caen prisioneros de una ciudad violenta, caótica y salvaje, donde la vida no vale nada en la lucha por pertenecer a algo y sobrevivir. En este escenario, donde prima lo territorial como reverso del poder global, la *tecnología panóptica* aún posee un ámbito de aplicación y un grado de utilidad. Es decir, mientras los cuerpos se rigen por el espacio y el tiempo, el encierro disciplinario y la vigilancia normalizadora preservan su eficacia como estrategias. Así lo acreditan, por ejemplo, la existencia de miles de telecámaras que saturan los territorios urbanos, el desarrollo de edificios capaces de actuar automáticamente en función de sensaciones olfativas, por sensibilidad a la humedad o por el movimiento de las personas,[45] los instrumentos de identificación biométrica, los detectores de metales, etc.[46] Se comprueba, entonces, que el vínculo entre *panóptico* y *sinóptico* no tiene la entidad de una secuencia histórica, ni se inscribe —como sostiene Bauman— en la transición esquemática de una modernidad pesada a una modernidad

líquida. Se trata de *dos herramientas* que se solapan y se cruzan en contextos urbanos dispares. Son dos recursos de organización espacial y de distribución de la mirada cuya meta es el gobierno de las poblaciones. En el *panóptico* el poder se territorializa y una minoría observa vigilante a una mayoría, mientras que en el *sinóptico* el poder se desespacializa y una mayoría contempla fascinada a una minoría. En pocas palabras, la ciudad como expresión de la *polis comunitaria* se disuelve por la acción de un proceso que nos arroja a la intemperie y a la orfandad de toda morada. Entre la *ciudad apestada* y la *ciudad resort* se dibuja nuestra existencia errante de ciudadanos.

Segregación y contaminación

He presentado hasta aquí dos modelos de organización espacial del territorio urbano: la *cuadrícula panóptica* y el *dispositivo sinóptico*. Esta multiplicidad de mecanismos parecería encajar correctamente con la constatación de que la ciudad contemporánea tiene por realidad esencial el pastiche, la mezcla de los estilos, la irregularidad de las racionalidades arquitectónicas. Desde esta perspectiva, uno se sentiría inclinado a afirmar que la ciudad no existe, si es que la entendemos como un diseño coherente o un sistema unitario. No obstante, la dificultad cada vez mayor para descubrir espacios de encuentro en las ciudades indica que en verdad aún estamos demasiado lejos de la lógica de la mezcla o la confluencia. La pluralidad de la ciudad, su heterogeneidad de rostros, tiene que ver más bien con la segregación y la estratificación del territorio. Las ciudades globales han reconstruido en su interior «las fronteras externas que parecían derrumbarse como consecuencia de la conformación de un espacio imperial virtualmente carente de fronteras [...]».[47] De hecho, en las ciudades contemporáneas se produce un fenómeno de *apartheid*, por el cual quienes poseen recursos suficientes abandonan los distritos precarios, a los que están irremediablemente atados aquellos que carecen de medios.[48] De esta forma, la distinción planetaria entre *globales* y *locales* se manifiesta de un modo concreto en la urbe. Los *globales* disponen de un acceso a la movilidad ilimitado que les permite elegir destino y asegurarse la *producción de distancia;* mientras que los *locales* se hallan en un espacio restrictivo, imposibilitados de desplazarse o condenados a ser expulsados del lugar que desearían ocupar. Esta *extraterritorialidad* de los *globales* sería consecuencia de la disolución del

«aquí» que opera en el capitalismo actual. Se trata de una ruptura entre el cuerpo y el espacio, que puede ilustrarse a través de la figura del ejecutivo exitoso que es capaz de actuar a distancia mediante la telecomunicación o que se convierte en habitante del mundo gracias a los vuelos ultrasónicos. Su equipaje siempre es ligero (un móvil, un portátil) porque el capital viaja liviano y posee el don de la ubicuidad. Sus viajes nunca implican entrar en contacto con lo local, ya que él siempre recorre espacios asegurados e incontaminados, como los hoteles de lujo o las salas vip de los aeropuertos, que en cualquier país del mundo son idénticos. De hecho, ser global consiste precisamente en la capacidad de estar siempre inmerso dentro del mismo espacio decorado, un «lugar» radicalmente deslocalizado.

Asimismo, los rascacielos que dibujan el paisaje de nuestras ciudades son una expresión de esta volatilidad de un capitalismo divorciado de lo local. Revestidos de vidrios, parecen devolver las miradas que se les dirigen, como si carecieran de un interior; o dibujan, en su movimiento de elevación, ángulos prácticamente imposibles, como si no se rigieran por las leyes de la física. Los edificios se inclinan hasta la diagonal, desafiando la gravedad, o simulan que flotan, ocultando los pilares que los unen y atan a la tierra. De esta manera, estas estructuras encarnan la condición ligera del capital global cuyas empresas transnacionales, además, suelen instalarse en su interior. Dicha volatilidad no solamente se refiere a las formas y a los estilos arquitectónicos, sino que también involucra la voluntad misma de edificación. En tal sentido, en muchos países del planeta gobernar se ha convertido en una política de persuasión del capital cuyo objetivo es conseguir que este aterrice en sus territorios y construya sus rascacielos, verdaderos hitos de su presencia transitoria.[49] El rascacielos constituye un símbolo de una nueva racionalidad, de un mundo en el que todo es superficie para la mirada y no hay ninguna profundidad que desentrañar. Testimonia los valores del aislamiento en lo privado, del triunfo del *espacio inmunizado*, de la separación y la ruptura de los lazos que permitirían reconocer la existencia de una experiencia común en la ciudad.

Sin embargo, si bien el poder global se ha liberado del territorio, la acumulación de riqueza debe, de un modo u otro, tener un lugar en el mundo físico. Por esta razón, la *extraterritorialidad* de los *globales* se ve obligada a recurrir a una estrategia específica de aislamiento y segregación respecto de lo local. La ciudad, entonces, se recorta y emergen territorios dispares, entre

los cuales irrumpe la zona inmunitaria de los *globales* con sus hogares y oficinas celosamente custodiados, sus calles aseguradas y sus barrios invulnerables. La arquitectura, en este contexto, articula diversas soluciones y variados espacios de prohibición que se diseñan para interceptar o expulsar a los que pretenden usarlos. Como señala Bauman: «las élites aseguran su extraterritorialidad de la manera más material» mediante «la inaccesibilidad física a cualquiera que no esté provisto del permiso de ingreso».[50] Se desea fervientemente el encierro e incluso se paga por esta clausura, que convierte progresivamente a la ciudad en una acumulación de guetos. En semejante escenario de fragmentación territorial, como resulta evidente, no existe la posibilidad del *encuentro cara a cara* y el *otro* se convierte cada vez más en una abstracción peligrosa e inquietante.

La arquitectura contemporánea, en la concreción de su programa de construcción de «las secciones del hipermercado social»,[51] no apuesta por la regulación del encuentro, sino que directamente opta por impedirlo y obstaculizarlo.[52] La metrópolis ya no se configura como *espacio público* y se convierte en un *campo* saturado de espacios de reclusión o, como lo expone De Giorgi, un territorio en el que abundan las *no-go-areas*[53] donde los sujetos se encierran «voluntariamente» (en centros comerciales, aeropuertos o parques temáticos). De esta forma, la escala social se ordena de acuerdo con «la capacidad de acceso a lugares valorizados simbólica o económicamente».[54] El *local* ya no puede caminar libremente cual *flâneur* por las calles de la ciudad, sin verse obligado a detener su deambular frente a una cartografía que establece los límites de acceso a determinadas zonas. De manera equivalente, el *global* asume la accesibilidad diferenciada del espacio propio en que habita y experimenta la extrañeza del territorio del extranjero, del inmigrante o del desempleado como el horizonte en que su mundo se desborda. La desestructuración de la multitud sería simultánea a una *ecología del miedo*.[55] De hecho, la *ciudad segregada* ya no es una morada que garantice la protección de sus habitantes, sino que ella misma aparece como una amenaza sustancial. El miedo circularía por todas partes, como lo demuestra el aumento de sistemas de seguridad, de las comunidades cercadas, de los guardias armados en los vecindarios, los portones eléctricos, etc. El poder globalizado es el principal responsable de esto, puesto que incorpora el supuesto del enemigo interior y lo propaga por la totalidad del tejido social a través de sus aparatos comunicacionales.

La ciudad contemporánea presenta territorios que se rigen por la lógica del *resort*, es decir, espacios cerrados, intensamente decorados para la mirada y acreditados por mecanismos de seguridad e inmunización, que garantizan la circulación confortable de los ejecutivos y el consumo gozoso de los turistas. Pero también ofrece zonas abiertas, desprovistas de ornamentación, a veces identificadas con el disturbio de la periferia, donde los sujetos no pueden liberarse del territorio y luchan por la conquista de un espacio propio. Allí el capital sobrevuela la topografía para disponer del territorio como plusvalía, diseñar urbanizaciones homogéneas, extender el imperio de los espacios privados y atrapar las vidas individuales en el mecanismo de una existencia hipotecada. En esta ciudad sectorizada, donde el *panoptismo* y el *sinoptismo* se entrecruzan como tecnologías de control del espacio y la subjetividad, corresponde preguntarnos si subsiste aún de algún modo la dimensión reflexiva y comunitaria de lo urbano.[56] Por ahora, solo sabemos que dicha dimensión de la alteridad se concibe como un peligro, una suerte de patología que resulta necesario suprimir o alejar. Desde esta perspectiva, la metáfora de la enfermedad —utilizada por Foucault en sus alusiones a la lepra, la peste y la viruela— expresaría en último término el temor más profundo de nuestra civilización a contagiarse del otro y de *lo Otro*. La arquitectura, mediante el uso de *procedimientos panópticos* o *sinópticos*, ha hecho suya esta *racionalidad* diseñando espacios inmunitarios, que luchan precisamente contra las formas de contagio que vendrían del exterior. Esto explica que la organización espacial de nuestras urbes se haya llegado a convertir en un síntoma del modo de subjetividad que promueven las tecnologías de gobierno neoliberal, un tipo de individualidad encerrada en sí misma e incapaz de todo vínculo intersubjetivo.

3. La medicalización de la sociedad. El gobierno de la salud

This is it.
This is all we are.

DR. JOHN W. THACKERY

Según Foucault, en el siglo XVIII nace un fenómeno social nuevo: la población. Este hecho hizo posible que el viejo tema del arte de gobernar —cuyos antecedentes pueden remontarse a la génesis del *poder pastoral* en el cristianismo primitivo— se recompusiera en un nuevo registro. Pero también supuso que los mecanismos de poder se adecuaran a nuevas exigencias de normalización. La salud de la población se convirtió en uno de los objetivos principales del poder político, lo cual se tradujo en que la medicina abandonara el modelo asistencialista de tratamiento de la enfermedad, característico del siglo XVII, para articularse como una tecnología del cuerpo social. La explosión demográfica durante el siglo XVIII impuso la necesidad de coordinar e integrar este crecimiento poblacional con el desarrollo del aparato económico y planteó la exigencia de diseñar formulas más eficaces de control político.[1] La población no representaba solamente un problema teórico, sino también un dilema técnico que demandaba procedimientos de intervención, tales como el cálculo de la pirámide de edades, las tasas de morbidez o estudios sobre la relación entre el aumento de la riqueza y el incremento de la población. En todo este horizonte de preocupaciones, los cuerpos emergieron como focos de una serie de inquietudes: podían ser escasos o numerosos, dóciles o insumisos, fuertes o débiles, más o menos útiles, más o menos propensos a la muerte o la enfermedad, etc.[2] Debía, por tanto, desplegarse una gestión económica de estos factores biológicos que asegurase principalmente el incremento constante de la utilidad de los cuerpos. Durante el siglo XVIII, dicha gestión se encomienda a la intervención de la infancia, la *medicalización* de la familia, la promoción de la higiene y el funcionamiento de la medicina como instancia de control social.

La invención de la infancia

Respecto a la primera de estas dimensiones, cabe señalar que el problema de la infancia no se reducía a la cuestión del mayor o menor número de nacimientos. No era suficiente con la existencia de una tasa óptima de natalidad, sino que se necesitaba administrar correctamente toda una etapa de la vida desde su inicio, en el seno de la familia y hasta la edad adulta. Se trata de la *invención de la infancia* como una etapa específica dotada de finalidad, un descubrimiento ventajoso que permitió organizar una serie de fenómenos y legitimar un conjunto de intervenciones. Esta invención supuso un proceso complejo, costoso y no exento de polémicas. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría lo confirman, contraponiendo esta situación con lo que ocurría en el siglo XVI, cuando existía una divergencia importante respecto a la periodización de la infancia y al momento adecuado para iniciar la instrucción básica de los niños. Circulaba una serie de conceptos que pretendían diferenciar, aunque con cierta opacidad, un período de la vida anterior a la adultez. Se insistía en la maleabilidad, la debilidad y la flaqueza de juicio de los jóvenes como algo que vendría a justificar su tutela estricta. El factor clave para que esta indefinición inicial sea superada y la infancia se convierta en un objeto perfectamente delimitado será la acción de la familia y de las instituciones de captura y encierro (colegios, hospicios o albergues).

Con respecto al primer elemento, hay que destacar, como lo han hecho Foucault o Jacques Donzelot, que la *invención de la infancia* se produce y concreta en el contexto de una «familiarización» creciente de la sociedad que se despliega desde el siglo XVIII y en la que la medicina tiene un papel decisivo. Un claro ejemplo de esto último es la abundante literatura dirigida a las clases burguesas, donde se apela a la función médica y educativa de la familia. Hay una verdadera unión orgánica entre medicina y familia, que hace posible que la primera opere como instrumento decisivo para el funcionamiento de un dispositivo de salud que persigue el incremento de la utilidad y el rendimiento de los cuerpos. En tal sentido, la cuestión de la infancia conduce a una nueva codificación de las relaciones entre padres e hijos. La familia se convierte en «el blanco de una magna empresa de aculturación médica»,[3] que la comprende como un entorno cuya función decisiva es el cuidado y el mantenimiento del cuerpo del niño. Dentro de esta lógica, la relación conyugal deja de ser el modo de articular una alianza

entre dos ascendencias para convertirse fundamentalmente en un mecanismo que debe generar las condiciones para el perfecto desarrollo y la maduración del niño.

Foucault ofrece un significativo ejemplo sobre estas conexiones entre familia, medicina e infancia: la cruzada contra el onanismo emprendida por numerosos autores desde principios del siglo XVIII. Este fenómeno consistió en una verdadera explosión discursiva en torno al tema del niño masturbador.[4] En tales discursos aparece con claridad una construcción del cuerpo-infantil como «objeto médico», sujeto a una maleabilidad extrema y a un repertorio de patologías innumerables. No obstante, la responsabilidad por la práctica onanista será atribuida al entorno de adultos que rodea al niño. De ahí que la inquietud por la masturbación sea la antesala de una preocupación primordial por el espacio familiar, que conducirá a una nueva organización de sus miembros y de sus roles.[5] En la familia burguesa esto implicó reducir su modelo al núcleo padres-hermanos y romper todo lazo entre el niño y la servidumbre. Los padres, entonces, adquirieron una responsabilidad tutelar sobre la sexualidad del niño que condujo a la articulación de cada rincón del hogar en función del cuidado del cuerpo-infantil. Aparecen las habitaciones independientes, las oraciones nocturnas y toda una ritualización silenciosa de la vigilancia. Por otro lado, en el caso de las clases populares esta cruzada contra la masturbación supuso una sustracción del niño de la calle, concebida como un lugar corrupto. Esta será la causa principal de la promoción de la vivienda social, la intención de evitar esos cuerpos excesivamente juntos, ese contacto del niño con la crudeza de la vida adulta, etc. De este modo se puede advertir que, en nombre de la enfermedad que amenaza al cuerpo-infantil, la familia será estructurada y *medicalizada* en su totalidad. La familia se convierte en un principio de normalización de los cuerpos, una vez que se ha inventado la sexualidad infantil como una dinámica potencialmente peligrosa.

Esta unión entre medicina y familia reorganiza la vida familiar en tres direcciones: la familia es aislada de todos los medios o contextos que puedan perjudicarla, la madre es convertida en un elemento central de la medicalización como agente educativo y la familia es estructurada médicamente contra las antiguas enseñanzas, la disciplina religiosa y el hábito del internado.[6] De esta forma, la familia se transforma en un campo privilegiado de intervención sobre la vida, en la herramienta perfecta para la

administración de la salud y la fuerza de los cuerpos. Este mecanismo pretende proliferar, lo que explica las campañas de las asociaciones filantrópicas en los siglos XVIII y XIX tendentes a la *familiarización* de las capas populares.[7] Se promueve el matrimonio, la enseñanza de la higiene doméstica, la instauración del reposo dominical y familiar, pero, sobre todo, la construcción de la «vivienda social» como espacio sanitario.[8] La familia debe actuar en un espacio cuya extensión impida la irrupción de extraños, facilite la separación de padres e hijos y haga posible la vigilancia de estos últimos por parte de sus progenitores. Se pretendía acabar con las aglomeraciones peligrosas y con las uniones ilícitas propias de las clases populares.

Se advierte, entonces, que la *familiarización de la sociedad* penetra de modo distinto en la burguesía y en los sectores populares, produciendo dos clases de familia, dos tipos de madre y dos formas de infancia. La familia burguesa se constituye por medio de una suerte de *estrechamiento táctico* de sus miembros, en atención a la represión o el control de la amenaza interna que representaría el servicio doméstico.[9] Al respecto, se le asigna a la madre una serie de tareas educativas e higiénicas que, además, le permiten establecer un puente entre su rol familiar y su actividad social de asistencia y voluntariado. En cuanto al niño, como ya hemos dicho, se traza un cordón sanitario a su alrededor que delimita y protege su campo de desarrollo.[10] Por otra parte, la familia popular se constituye a partir de la proyección, en cada uno de sus miembros, de una *relación de vigilancia* entre todos respecto al exterior (el bar, la calle, los amigos). Se trata de romper las conexiones entre la familia y el ambiente social peligroso. De tal modo que la madre no tendrá ninguna labor de difusión social, sino más bien el trabajo de control de la *retracción social* de su marido y de sus hijos.[11] De igual modo, el niño pobre será objeto de vigilancia más que de protección, al considerarse que su libertad es el mayor peligro para su bienestar.[12]

En este contexto, la figura del niño delincuente y las dificultades propias de la retórica médica para llegar a una población mayoritariamente analfabeta exigirán la irrupción de nuevos mecanismos que disciplinen la propia estructura familiar. La familia representa la instancia que garantiza la configuración de la infancia normal; pero, por otro lado, es un ámbito de difícil conformación que resulta responsable de la degradación moral de sus miembros. La *familiarización*, entonces, es siempre un proceso complejo en su realización e incompleto. De ahí que, a finales del siglo XIX, la escuela

aparezca como una alternativa de difusión de la norma frente a la actividad arbitraria de la familia.[13] El proceso de *familiarización* social se reconfigura como *escolarización* de la infancia popular y tutelarización de la familia por psicólogos o asistentes sociales. Ambos dispositivos van a intentar que la familia funcione correctamente como herramienta de normalización. En el diseño de la escuela moderna y de la doctrina de la enseñanza obligatoria subyace el esfuerzo por resolver las dificultades de organización de la vida infantil que se atribuían a la familia. Se trataba de responder al problema del abandono y de la pobreza que afectaba a los niños de las clases trabajadoras, pero también se procuraban romper los lazos iniciáticos entre el adulto y el niño que se desarrollaban naturalmente en los sectores populares.[14] Es decir, se hizo un esfuerzo por intensificar los procesos de *familiarización* que buscaban la normalización de los individuos y la neutralización sociopolítica de una clase social, todo ello mediante el uso instrumental de la escuela. Pero la *escolarización* no es la única modalidad de intervención sobre la familia. Desde finales del siglo XIX, se organizó un *dispositivo tutelar* de la familia que transfirió la soberanía de la «familia moralmente insuficiente», responsable de la infancia anormal, a estructuras filantrópicas, jurídicas y médicas que intentaron salvar la seguridad, la salud o la moralidad de los niños.[15] La figura del delito infantil o de la niñez anormal permite que los padres puedan ser sustituidos como autoridades o ser incorporados a una trama de vigilancia y disciplina que ponen en práctica asistentes sociales o psiquiatras. El *complejo tutelar* abordó la familia popular desactivando su potencialidad sociopolítica, introduciendo en ella mecanismos de integración social mediante un sinnúmero de estrategias que, más que reposar sobre la instancia familiar, *la hacen actuar*.[16] De esta manera, la familia ha funcionado una y otra vez como un mecanismo en la preservación, el control y la producción de la vida.

El hospital moderno

La gestión económica, administrativa y médica de la infancia y de la familia constituye una primera respuesta frente al problema de la salud de la población en el siglo XVIII. Una segunda estrategia se centrará en la difusión de la higiene y en la exploración de nuevos campos de intervención por parte de la medicina. La higiene adquirirá la connotación de problema

público asociado a las epidemias, la morbilidad, la duración media de la vida y la mortalidad. Se valora, en este contexto, la puesta en práctica de un régimen de salud de la población que consolide un estado de higiene colectiva en el que tales problemas se enfrenten. Para la consecución de este propósito se hace precisa una serie de intervenciones. Primero, sobre el espacio urbano, para la mejora de las condiciones de salubridad en la ciudad.[17] Después, sobre los focos privilegiados de la enfermedad: las prisiones, los navíos o los hospitales.[18] Por último, sobre la extensa masa de la población, producto de la incorporación de la medicina como técnica de salud en instancias administrativas y de poder efectivo sobre los individuos. Esta última modalidad de intervención produjo dos efectos importantes: la *formación de un saber médico administrativo* que sirvió de núcleo originario a la economía social y a la sociología del siglo XIX; y la *articulación de un ámbito político-médico* de incidencia sobre la población, que se vio encuadrada en una serie de prescripciones no solo referidas a la enfermedad, sino también orientadas al comportamiento.[19]

Aquí cabe inscribir la crítica dirigida al hospital en cuanto institución de encierro. La aparición de la población, la organización de la familia como instancia de medicalización y la constitución de un aparato médico-administrativo conducente al control social son los factores que explican la reforma tecnológica del hospital.[20] Antes del siglo XVIII el hospital fue un espacio de notable importancia para la vida urbana, pero no cumplió en ningún caso las funciones de una institución médica.[21] Foucault ya señalaba en *La historia de la locura* que durante el siglo XVII el hospital fue esencialmente una institución de separación y exclusión de los individuos peligrosos: pobres, enfermos, delincuentes o locos.[22] El hospital representó un ámbito de mezcla y confusión de las vidas rechazadas y marginales; en un principio no fue un espacio curativo ni albergó funciones médicas. Entre sus paredes no se escribía ninguna historia de la sanación, sino exclusivamente relatos de castigo y muerte. Es más, antes del siglo XVIII, la práctica médica no fue en absoluto hospitalaria.[23] Se trató, más bien, de un ejercicio ligado a la relación con el individuo que se desarrolló como una batalla entre la naturaleza y la enfermedad en la que el médico operaba como un aliado de la primera.[24] Nada de internamiento del paciente en un espacio analítico, nada de observaciones y registros sistemáticos de la evolución de una patología. El hospital y la medicina constituyeron campos separados, que

solamente comienzan a converger con la eliminación del desorden característico del espacio hospitalario. Este proceso se inicia en los hospitales marítimos y militares como consecuencia de una reorganización reglamentaria que introduce en ellos un control interno estricto.

Por otro lado, los nuevos fenómenos de población y las nuevas formas de producción capitalista introducen modificaciones sustanciales en las políticas de asistencia de la pobreza, lo que se traduce en un recorte analítico de la masa humana que habita el hospital. La miseria deja de pertenecer exclusivamente al orden de la falta moral y se la comienza a comprender como un efecto del desempleo y la crisis económica, cuyo drama debería resolverlo el Estado. De esta forma, el confinamiento se presenta como un error económico que consistiría en suponer que la pobreza se suprime poniéndola fuera de toda circulación social y manteniéndola por caridad. La población, entonces, pasará a ser considerada un elemento productor de riqueza que no debe ser objeto de inmovilización en lo que a su fuerza de trabajo se refiere. Por este motivo, el pobre abandonará su encierro y la práctica del internamiento se limitará progresivamente a los enfermos y a los locos. En dicho contexto, se constata la profunda necesidad de producir un nuevo ordenamiento estructural del hospital, para lo cual se incorporarán a él diversas técnicas disciplinarias provenientes del ejército y de la escuela. La distribución espacial de los individuos, el control de las acciones en el nivel de su desarrollo y no de su resultado, la vigilancia constante y el registro continuo.[25]

Todos estos procesos se vieron acompañados, además, por una transformación científica de la práctica médica. El sistema epistémico del siglo XVIII determinó que la intervención médica ya no tenía por objeto la enfermedad propiamente tal, sino el medio ambiente que condiciona el evento patógeno.[26] Se instauró la soberanía de la mirada clínica que debe atender al campo de los síntomas y los signos, en función del devenir empírico de la progresión de la vida.[27] En el cruce de la tecnología disciplinaria y de esta inquietud médica por el medio ambiente se generará un espacio ordenado y vigilado que distribuye a los enfermos y las enfermedades y que controla los flujos de individuos tanto como la circulación del aire, del agua o de la temperatura. Esto ocurre a fines del siglo XVIII, momento en que nace el espacio terapéutico que conocemos como *hospital moderno*. Las características de dicho lugar curativo son claramente

identificadas por Foucault: nuevo diseño del medio que consiste en la creación en torno a cada enfermo de un espacio individualizado, modificable según la evolución de la enfermedad;[28] concentración en manos del médico de todo el poder dentro de la organización hospitalaria, desplazando a la autoridad del personal religioso;[29] formación de un sistema de registro permanente de todo lo que acontece, que será decisivo para la producción de saber.[30]

En efecto, la utilización de métodos de identificación, las anotaciones y la circulación de datos e informaciones hacen del hospital un archivo documental y, con ello, un lugar de elaboración del conocimiento médico. En tal sentido, el hospital se convierte en una tecnología fundamental porque el producto de sus mecanismos de observación y de registro será capaz de construir un saber acerca de la población. En palabras de Foucault: «gracias a la tecnología hospitalaria, el individuo y la población se presentan simultáneamente como objetos de saber y de intervención de la medicina».[31] Toda esta evolución del hospital que he descrito demuestra, además, que la medicina moderna no es una medicina individualista, sino una medicina social que se configura como una tecnología de gestión del cuerpo colectivo.

La medicina social

El desarrollo del capitalismo durante los siglos XVIII y XIX exigió mecanismos de coerción social que operaron en el nivel de los cuerpos. Según Foucault, «para la sociedad capitalista lo más importante era lo *biopolítico*, lo somático, lo corporal».[32] En dicho período, entonces, fue preciso apoderarse del cuerpo en función de la fuerza de trabajo y en esa compleja operación la medicina constituyó un instrumento privilegiado. En esta formación de la medicina social se desarrollaron tres modelos en varios países europeos: la medicina de Estado, la medicina urbana y la medicina de la fuerza de trabajo. La primera se despliega en Alemania. Su origen está en el marco de una preocupación por el mejoramiento de la salud pública y se concreta en una policía médica. Esta tiene por objeto la observación exhaustiva de la morbilidad, la normalización de la práctica y del saber médico, la constitución de una organización administrativa para controlar a los médicos y la creación de funcionarios médicos con responsabilidad sobre una región y sobre un sector

de la población.[33] Con esta serie de políticas no se pretendía alcanzar una intervención más eficiente de los cuerpos como fuerza de trabajo. El interés de la medicina de Estado residía, más bien, en los individuos como fuerza constitutiva del Estado, que lo preserva ante los conflictos con otras naciones.

La medicina urbana, por otro lado, funcionó principalmente en Francia como un efecto de la expansión de las ciudades.[34] El factor demográfico, sumado a la proliferación de las pestes, generó una inquietud político-sanitaria respecto a la ciudad, sus habitantes y sus aglomeraciones. Desde la Edad Media existía un modelo de intervención sanitaria de la ciudad apestada que consistía en el *estado de cuarentena*, en el que se articulaban técnicas de localización de personas, sectorización, vigilancia, información, desinfección y revisión exhaustiva.[35] Este plan de cuarentena llegó a constituirse en el ideal político-médico del siglo XVIII. De hecho, la medicina urbana supuso un perfeccionamiento de dicho esquema, que se dirigió a la consecución de tres objetivos principales. En primer lugar, estudiar los lugares de acumulación de desechos en el espacio urbano, que podían ser agentes de desencadenamiento de la enfermedad.[36] Un ejemplo de esto fue la política de los cementerios, que son desplazados en este momento a la periferia de la ciudad, procediéndose a la individualización del cadáver, del ataúd y de la tumba, de acuerdo con razones estrictamente sanitarias y no religiosas. El segundo objetivo sería controlar los procesos de circulación del agua y del aire. El tercero, organizar las distribuciones y las seriaciones de elementos y lugares fundamentales para la vida.[37] Es importante destacar en todo este proceso la relevancia de la medicina urbana para el cruce de la práctica médica con la ciencia fisicoquímica, el desarrollo del concepto de medio ambiente y la aparición de la noción de salubridad.[38]

Pero también la *medicalización de la sociedad* ha ido más allá del ámbito del Estado y de la ciudad, focalizando su acción en los pobres y los trabajadores, en lo que Foucault denomina «medicina de la fuerza de trabajo».[39] Esta forma de medicina social se desarrolla durante el siglo XIX, principalmente en Inglaterra, como consecuencia del aumento de la clase proletaria y del incremento paralelo del peligro político que representaban los sectores más desfavorecidos de la población. La medicina de la fuerza de trabajo consistió en una intervención de la pobreza que perseguía garantizar sus necesidades de salud. Para dicha meta se recurrió a la vacunación masiva, la organización de un registro de epidemias y la localización y destrucción de lugares

insalubres.[40] De este modo se intentó asegurar un control de la salud y del cuerpo de los pobres, cuya finalidad última era convertir estas masas de población en una fuerza de trabajo más apta y duradera, y en una fuerza política inocua que no supusiera ningún riesgo para la burguesía. En suma, el Estado, la urbe y las clases populares configuran el campo de intervención de la *medicina social*. Dentro de estos procesos, la *medicalización* ha ido desarrollando estrategias, descubriendo nociones útiles, generando formas de saber y vislumbrando nuevos espacios de injerencia.

Neoliberalismo y medicalización

La deriva de la *medicalización* sufre al menos cuatro modificaciones o readecuaciones importantes durante el siglo XX. En primer lugar, la función del Estado de garantizar la salud de los individuos en beneficio de la preservación de su propia potencia, su fuerza de trabajo y su capacidad de producción se transforma en el derecho del hombre a mantener su cuerpo en buena salud como objetivo fundamental de la acción estatal.[41] Para Foucault, se trata de una inversión en la que «el concepto del individuo sano al servicio del Estado es sustituido por el del Estado al servicio del individuo que goza de buena salud».[42] En segundo término, como consecuencia de este cambio en las relaciones entre individuo y Estado, la preponderancia del concepto de higiene en la literatura y en la administración médica del siglo XIX deja espacio al *derecho a estar enfermo* y a la interrupción legítima del trabajo por dicha razón.[43] Tercera modificación: los gastos dedicados a la salud, los costes de la interrupción del trabajo y el cálculo de los riesgos que afectan al bienestar físico de los individuos determinan un nuevo horizonte de preocupaciones que ingresan en el campo de análisis de la economía.[44] Por último, la cuarta readecuación se refiere al hecho de que una vez que la salud se constituye en una variable económica también se convierte en un foco de luchas y debates políticos.[45] Este fenómeno se desarrolla especialmente después de la Segunda Guerra Mundial y encuentra su núcleo polémico en la cuestión de las *políticas de seguridad social*.

Estos cuatro desplazamientos muestran la enorme expansión del paradigma médico en nuestra cultura. De hecho, durante el siglo XX asistimos a un proceso amplio de *medicalización* y a una profundización del *régimen de*

somatocracia que se viene preparando en la sociedad moderna desde el siglo XVIII.[46] En dicho régimen, según Foucault, el cuidado del cuerpo, la salud física y la inquietud por la enfermedad resultan decisivos. Los espacios en los que se aplica la intervención médica ya no se reducen a las enfermedades o la demanda de los pacientes. Ahora, por el contrario, la medicina se impondrá por un acto de autoridad (por ejemplo, con el requisito de examen médico para un contrato laboral o con el examen psiquiátrico del delincuente) y su objeto no guardará relación solo con la enfermedad, sino también con un concepto general y difuso de salud. Todo esto permite concluir que la medicina ha llegado a adquirir un «poder autoritario con funciones normalizadoras que excede con mucho la existencia de enfermedades y la demanda del enfermo».[47]

Este proceso contemporáneo de *medicalización* indefinida supone la imposibilidad de encontrar un territorio externo a los códigos médicos.[48] Tal fenómeno implica, a su vez, un desplazamiento en las relaciones entre medicina y economía. Como ya señalé, en el siglo XVIII la medicina y la salud emergieron como problemas económicos que exigían una administración política de los cuerpos capaz de proporcionar y asegurar una fuerza de trabajo adecuada. Sin embargo, en el siglo XX, la medicina deja de ser un mero instrumento del aparato económico para penetrarlo y transformarse en uno de sus componentes principales. Se descubre que la medicina produce por sí misma riqueza, dado que la salud representa un deseo para unos y un lujo para otros.[49] La salud, entonces, pasa a ser comprendida como un bien de consumo. Esto implica la incorporación de la salud y la enfermedad al juego del mercado, con sus agentes de producción (laboratorios, farmacéuticas, médicos, clínicas, aseguradoras) y con sus consumidores (los enfermos reales y los enfermos potenciales). Esta introducción del cuerpo humano y de la salud en el sistema de consumo produce una serie de efectos perversos. En primer lugar, se genera una demanda infinita y una insatisfacción generalizada del «cliente», ya que el aumento del consumo médico no supone un mejoramiento del nivel de salud, en contra de lo prometido. Esto determinará el desarrollo de una oferta fronteriza con respecto a la medicina, que asegura nuevas experiencias del bienestar físico, alternativas nutricionales y otros modos de estilización de los cuerpos. Aquí se inscribe una serie de bienes de consumo que recurren al ideal de la vida sana: productos

alimenticios de bajas calorías, programas e instrumentos de acondicionamiento físico, etc.

Por otro lado, el tratamiento de la salud como objeto de consumo produce unos enormes beneficios económicos para las empresas farmacéuticas. En este caso, los médicos operan como un eslabón y un mediador dentro de un sistema que tiene a la industria farmacéutica en un extremo y a la demanda infinita del cliente en el otro.[50] Así, los médicos se transforman de principales agentes de la *medicalización* en simples distribuidores de medicamentos en el mercado del sufrimiento y de la salud prometida. Este último fenómeno explica que las empresas farmacéuticas contemporáneas dirijan a estos profesionales la mayor parte de su fuerza de venta, en una lógica que busca la aquiescencia de los médicos para que prescriban ciertos medicamentos y no otros.[51] De hecho, alrededor de esta necesidad de las farmacéuticas de intervenir sobre la acción médica florece toda una industria de intereses comerciales. Están, por ejemplo, las empresas que comercian con el tiempo de los médicos (habitualmente escaso y, por tanto, valioso en la lógica de la oferta y la demanda) vendiéndolo a los visitadores de las farmacéuticas a cambio de un adecuado porcentaje. De este modo, una conversación de una hora con un médico puede comprarse por unos 150 dólares, de los cuales el 50 % será para la empresa y el 50 % para el profesional. También existen empresas transnacionales que recopilan información sobre los medicamentos que prescriben los médicos, construyen perfiles sobre sus hábitos a la hora de recetar medicinas y diseñan enormes bases de datos que luego son compradas por las grandes farmacéuticas por importantes cantidades de dinero.[52]

Puede concluirse, por tanto, que el nexo entre medicina y economía, característico de la *medicalización* de la sociedad durante el siglo XX, ha adquirido una nueva dimensión con el actual desarrollo de los *dispositivos neoliberales*. Foucault ya había advertido algunos de estos procesos en sus análisis sobre la *gubernamentalidad* en los cursos del Collège de France de finales de los años setenta. Como ya hemos visto, en dichos cursos se identifica una singular racionalidad de gobierno cuyos discursos y prácticas de poder se despliegan según un modelo no restrictivo, sino más bien productivo, caracterizado por la regulación de la subjetividad a partir de la libertad de los individuos. El neoliberalismo opera, entonces, promoviendo los deseos y subordinándolos al mercado. En este sentido, la libertad se convierte en una técnica, es decir, en un procedimiento de intervención

sobre los sujetos que persigue incorporarlos a una misma racionalidad unilateral. Hay un imperativo de la libertad que fuerza a los individuos a hacerse cargo de sí mismos. Es en este contexto que se promueve y se impone en todo orden de materias la lógica de lo privado, lo personal o lo individual, contra las dimensiones de lo público, lo común o lo intersubjetivo. Un ejemplo muy claro de esta racionalidad, que afecta directamente al campo de la medicina y la salud, es el modo de concebir la *política social*. En efecto, ya no se trata de un poder público que se hace cargo de la contingencia propia de los cuerpos humanos, sino que el propio imperativo de la autonomía individual absorbe la necesidad de *seguridad*. Los riesgos de la salud y la vulnerabilidad existencial son resueltos mediante un sistema de protección que depende completamente de la responsabilidad individual, de las inversiones que el sujeto realiza para garantizar su propio cuidado. Esto convierte las amenazas, las incertidumbres o los riesgos en instancias generadoras de rentabilidad económica, especialmente para dos ámbitos fundamentales de la economía contemporánea: el mercado de los seguros y el mercado de la salud. Según la axiomática neoliberal, la protección de la vida es un producto que se compra y consume.

De hecho, la industria farmacéutica se rige por un criterio que no consiste en la extinción de la enfermedad o la minimización de las incertidumbres relacionadas con la salud, sino más bien por una lógica de preservación y administración multiplicadora de las dolencias. Al poder farmacéutico le interesa particularmente una cosa: la existencia de sujetos que posean conductas de consumo farmacológico cada vez más intensas. Esto quiere decir que las farmacéuticas operan en función de aquellos que pueden comprar un medicamento y no de quienes tienen una enfermedad. Por este motivo, el mercado de la salud ya no funciona en torno al problema «enfermo-enfermedad», sino que gira alrededor de las relaciones que pueden establecerse entre el fármaco y el estilo de vida de los individuos. La circunstancia de que el fármaco sea comprendido principalmente como un componente químico que debe incorporarse al modo de vida y no como un medicamento contra una enfermedad tradicional explica que el mercado farmacéutico haya invertido la secuencia malestar-diagnóstico-tratamiento. Se buscaría, entonces, inventar sobre todo una necesidad coherente con los imperativos de autogestión del individuo y que pueda ser abordada a través de algún tipo de fármaco comercializable. Así, por ejemplo, el medicamento

Provigil —un compuesto que tiene por efecto despertar al individuo y prolongar su estado de vigilia— ha tenido en los últimos años un enorme éxito de ventas en los Estados Unidos, en tanto que se corresponde con las exigencias del mundo laboral y con las formas de ocio de la vida contemporánea.[53] Como puede verse, no hay propiamente una enfermedad que motive aquí la comercialización, sino que existe más bien la producción artificial de una demanda del medicamento en un sector social con poder adquisitivo. Esto explica que, pese a que en determinadas circunstancias la enfermedad sea evidente y afecte a un número importante de personas, las farmacéuticas descarten la comercialización del medicamento correspondiente si la relación *coste de producción-beneficios de venta* no resulta favorable.[54] De este modo, el concepto mismo de enfermedad se ha relativizado y su conexión con los fármacos ha dejado de ser transparente. Hoy vivimos en una sociedad que elabora y define sus propios riesgos y precariedades a partir del criterio de que toda incertidumbre constituye un elemento generador de riqueza.

La salud, por tanto, ingresa en el horizonte mercantil de la mano de la dinámica de individualización neoliberal. Es decir, la nueva lógica del mercado de la salud encuentra consumidores y demandas por todas partes porque resulta preciso administrar las incertidumbres que atraviesan a cada sujeto. Podría afirmarse, entonces, que el orden neoliberal descansa y se apoya de un modo significativo en procesos de subjetividad ligados a la autogestión de la vida. Existiría un *mercado de la vida* que explica la racionalidad última del poder farmacéutico y la importancia de la medicina para el capitalismo globalizado. En este contexto, la tensión constitutiva de la vida con respecto a la muerte, la contingencia física del sujeto o su fragilidad biológica se convierten en el soporte fundamental de todo un universo de especulaciones financieras. De tal modo que la *medicalización* de la sociedad ha conseguido capturar al cuerpo como un objeto de consumo y de producción de capital. Se promueven estilos de vida sana, el cuidado de la alimentación, la necesidad de «tener un cuerpo en forma» no solo como un modo de reforzar la primacía del interés individualista, sino también como una manera de crear un mercado donde en principio no existía. Para que esto sea posible se precisa, además, de los aparatos comunicacionales que se sirven del discurso médico (o de los propios médicos y psicólogos que cada vez aparecen más en

la televisión), para legitimar un modo de relación del sujeto con su propia corporeidad.

Tal sería un modo de relación con uno mismo que resulta eficaz desde el punto de vista de la descomposición que produce en los eventuales lazos de solidaridad que podrían establecerse entre los sujetos. La individualización funciona, por tanto, como una herramienta que privatiza o personaliza las contradicciones estructurales del sistema capitalista. De esta forma asegura la invisibilización de dichos conflictos, los reduce al ámbito de la autonomía personal. La industria de la salud, en este sentido, cumpliría un papel decisivo en la construcción de individuos encerrados en el espacio aséptico y asegurado de su privacidad, temerosos del contagio que pueda advenir desde cualquier alteridad exterior. En la actualidad, la *medicalización* de la sociedad funciona con independencia de la medicina, de los funcionarios médicos y de las instituciones de salud, porque sus lógicas ya circulan por todo el tejido social como una mercancía más entre otras. Esto ha sido consecuencia de un proceso histórico de desarrollo y permanente transformación de diferentes *dispositivos* de gobierno de la salud. Es un efecto de los mecanismos que han operado en los discursos y las tecnologías médicas, en la intervención de la infancia y de la familia, en el aparato hospitalario y en los sistemas de consumo, para conquistar nuevas formas de apropiación política de la vida. En la utilización de todos esos recursos se ha perseguido siempre la incorporación de los individuos y de los cuerpos al aparato de producción y consumo capitalistas.

Medicalización y COVID-19

En contra de lo que podría suponerse, la pandemia no implica una novedad radical que modifique en alguna medida la fase neoliberal de *medicalización* de la sociedad en la que nos encontramos. La COVID-19, por el contrario, viene más bien a verificar con extrema claridad los procesos que he descrito en el apartado anterior. De hecho, se pone de manifiesto que en las diversas formas de gestión de la crisis del coronavirus está operando una racionalidad gubernamental que desde hace mucho tiempo administra la contingencia del cuerpo individual y del cuerpo social como fenómenos políticos. El coronavirus, en tal sentido, sería una especie de clímax de la relación entre

vida biológica e intervención médico-política. Como nunca antes, nuestro lenguaje y nuestra experiencia cotidiana se han visto atravesados por criterios epidemiológicos, decisiones sanitarias, instrucciones acerca del cuidado de uno mismo y la prevención, procedimientos de salubridad (como la ventilación de espacios, las medidas de distancia social, el uso de la mascarilla), etc. Pero no todo guarda relación con una protección de la vida que pretende garantizarla. Hay que recordar que la *medicalización* neoliberal involucra tanto una gestión mercantil de la vida como de la muerte, la producción de un corte entre la vida que debe proliferar y aquella que resulta prescindible. En palabras de Achille Mbembe: la lógica del sacrifico subyace en el corazón mismo del capitalismo neoliberal.[55] De hecho, esta decisión sacrificial podemos observarla en las diferentes medidas y estrategias que se han desarrollado por parte de distintos gobiernos del mundo para responder a la pandemia. Estrategias y medidas que, de un modo u otro, han operado —como dice Butler— «con la distinción entre vidas protegidas de la muerte y vidas que se considera que no vale la pena que sean protegidas de la enfermedad y la muerte».[56] No se trata de decisiones extremas sobre la vida de la población que haya sido necesario tomar frente a circunstancias excepcionales. La gestión gubernamental neoliberal se define, y esto desde mucho antes de la pandemia, por la aceptación del criterio de que es preciso instalar un corte entre aquellos que son dignos de vivir y los que no. El despliegue acelerado y desbocado del capitalismo contemporáneo opera con este axioma básico de la prescindibilidad de la vida. Por eso, Rozitchner afirma que el don antiguo de dispensar la *gracia* se ha laicizado en el neoliberalismo sin perder su carácter sagrado.[57] El poder de la maquinaria productiva y competitiva dispensa a su arbitrio la gracia de la vida y de la muerte. De hecho, vivimos permanentemente leyendo los augurios que nacen de las oscilaciones de los mercados o de los discursos sobre las crisis venideras que pronuncian los políticos. Como mínimo queremos ser «agraciados con el premio de consuelo: que nos perdonen la vida»[58] y que en esta ocasión podamos zafarnos del desempleo o de la miseria, de los diversos dispositivos de «muerte social». La existencia de un *patrón necropolítico* en el seno de las racionalidades gubernamentales explica la deriva actual de un *capitalismo del terror*. Estamos instalados en sociedades «salvajes» donde la vida y la dignidad de un ser humano valen muy poco y, lo que es peor, donde la terrorífica percepción de esta verdad «penetra hasta lo inconsciente, amenaza

la propia vida y hace que cada uno tenga que cuidarse solo a sí mismo».[59] Esta política del terror es la principal fuerza destructora de los lazos sociales.

Todo esto nos lleva a una conclusión. La supuesta incapacidad de los Estados para enfrentar la pandemia o los denominados «errores» cometidos por los gobiernos de diversos países no son simplemente consecuencia de la incompetencia, la falta de preparación o la ausencia de un poder público robusto. Tampoco obedecen a la intrínseca maldad de la clase política mundial. Lo que llamamos incapacidades o errores son nada más que el efecto de superficie de los criterios que ordena la *medicalización* neoliberal y que determinan el modo en que se ejerce el poder en nuestras sociedades. La radicalidad de la crisis de la COVID-19, entonces, nos permite ver lo que antes solía estar más oculto o solapado: el peor rostro de las políticas sobre la vida y la muerte de nuestra *gubernamentalidad* contemporánea.

Por otra parte, la pandemia también hace posible observar otra consecuencia relevante de la *neoliberalización*, relacionada en este caso con el modelo de subjetividad imperante. Me refiero al impacto que produce la experiencia de la proximidad de la enfermedad y de la muerte en un contexto saturado por dispositivos que intensifican el deseo y la autoafirmación de uno mismo sin espacio alguno para la negatividad. Señala José Luis Villacañas:

> El goce neoliberal, en la medida en que no conoce racionalidad que no sea autorreferencial e individual, no puede integrar de forma consciente una administración del principio de muerte y necesita el subrogado del *plus-de-goce*, que tapona la falta que el principio de muerte encierra y así lo intenta olvidar en el objeto infinito de la acumulación.[60]

Sabemos que el principio de muerte tiene la capacidad de construir comunidad, no solo mediante la exaltación del pueblo heroico que enfrenta su destino y que deriva inevitablemente en el totalitarismo. También la cercanía de la muerte puede generar una «solidaridad interna del grupo» más transversal, sin belicosidad ni lucha fratricida alguna, abierta simplemente a la complicidad entre seres vivos afectados por una misma contingencia y amenaza.[61] En este último sentido, la pandemia irrumpió a fines del año 2019 como una fuerza capaz de hacer crujir los cimientos de los *dispositivos neoliberales*, poniendo de manifiesto la finitud frente a la promesa del goce

interminable, la pertenencia a un mismo cuerpo colectivo frente al supuesto de la autonomía radical del sujeto, la necesidad de solidaridades ciudadanas frente a la competencia ciega entre los individuos, etc. Sin embargo, como en tantas otras crisis anteriores, el neoliberalismo ha sabido encontrar en este complejo escenario una forma de reproducir e intensificar sus lógicas, preparando su nueva configuración pospandémica.[62] Finalmente, transcurridos dos años de la crisis del coronavirus, el terror pandémico ya no se focaliza en la posibilidad de la muerte, sino en el pánico ante la eventual interrupción de la completa protocolización de nuestra vida que genera la *sociedad neoliberal* y que involucra una verdadera carcasa artificial para cubrir lo real. La pandemia, en realidad, ha supuesto nada más que un *breve impasse* en la continua programación que el capitalismo hace de la existencia, un momento de disrupción que ha servido para reforzar los lazos de dependencia de los sujetos respecto a un modo de vida que se dice añorar o que se espera que regrese con toda plenitud. La COVID-19 ha servido para entrever por algunos instantes la imagen apocalíptica de un mundo sin neoliberalismo. Esto explica la urgencia desesperada por reactivar la productividad de la vida mediante el «teletrabajo» o la «educación *online*»; pero también a través de una especie de *hiperactivismo del ocio* que emergió en la vida en cuarentena y que indica una enorme incapacidad del sujeto neoliberal para soportar un tiempo no programado, una experiencia que ya no sea 24/7. La demanda de libertad que se ha escuchado en algunas ciudades de América y Europa frente a las medidas sanitarias restrictivas de los gobiernos nos permite advertir el profundo éxito en la producción neoliberal de sujetos autorreferenciales, ansiosos por el retorno de la vida productiva e impacientes por la interrupción de sus goces. En suma, el anhelado retorno de la normalidad no será otra cosa que una continuidad exhaustiva de la formalización neoliberal, con el añadido de una pedagogía que ha enseñado bien su lección.

4. Psicologización de la vida. El gobierno de la subjetividad

> El sí mismo sano implica «ser libre de elegir». Pero al abrazar esta ética de la salud psicológica concebida en términos de autonomía nos condenamos a convertir nuestra propia identidad en un proyecto y nos encadenamos a los poderes de la *expertise*.
>
> NIKOLAS ROSE

El último capítulo de *Historia de la locura* comienza con la siguiente afirmación: «No puede hablarse de concluir. La obra de Pinel y la de Tuke no son puntos de llegada».[1] Así se describe una escena en que la *arqueología del silencio*[2] interrumpiría su relato, sin establecer en ningún caso algo equivalente a un desenlace o una conclusión. Dicha escena, que no puede considerarse como «punto de llegada», correspondería a un momento en que «la locura no hablará ya del no-ser, sino del ser del hombre»,[3] una época en que la locura se inscribe dentro del «sueño antropológico» del siglo XIX. Pinel, al liberar a los locos de sus cadenas de inhumanidad, los habría encadenado a la verdad del hombre, es decir, habría hecho del insensato una fuente de verdad acerca de lo humano. El individuo loco se presentaría, entonces, como el lugar en que se borra o suprime la verdadera naturaleza del sujeto, y el hombre normal como aquel que posee en su interioridad la virtualidad de estar loco. La locura ya no será la experiencia trágica que navega en un exilio ritual, ni la sombra innombrada de la sinrazón encerrada en el hospital. Ella ingresará ahora en el círculo antropológico, se verá sometida al imperio de la interioridad psicológica del ser humano. Así nacería el *homo psychologicus*, un modo de ser en relación con la verdad en el que al sujeto le pertenece una verdad manifiesta y oculta, una verdad que remite a la locura, que anuda la identidad y a la que se exigirá ser discurso, convertirse en saber.

Esta es la escena que se describe en el capítulo final de la *Historia de la locura*, un momento que —como el propio Foucault sugiere— nos sorprende

mostrándonos que la *arqueología del silencio* no ha realizado solo una historia del sujeto-loco, sino también una historia del nacimiento del dispositivo psicológico en nuestra cultura.[4] Pero ¿por qué no puede calificarse esta escena como un final, una conclusión o un punto de llegada? ¿Quiere decir esto que la *Historia de la locura* fue comprendida por su autor como una obra inconclusa? En una entrevista de 1978, encontramos una respuesta de Foucault a estas preguntas:

> Cuando escribí la *Historia de la locura*, realmente estaba escribiendo un libro de historia, y era en tal medida un libro de historia que tenía la intención de que fuera el primer capítulo o el comienzo de un estudio que debía llegar hasta el presente.[5]

Desde esta perspectiva, adquieren una particular relevancia los diversos ejercicios de reescritura de la *Historia de la locura* que Foucault realizó a lo largo de su obra, puesto que se podrían entender como formas de dar continuidad a los problemas allí analizados.[6] Entre tales ejercicios, quizás el más relevante sea el curso del Collège de France *El poder psiquiátrico*, que el propio Foucault presenta como directamente vinculado al «punto de llegada o, en todo caso, de interrupción del trabajo que hice antaño en la *Historia de la locura*».[7] Por tanto, hay un expreso propósito de retomar un análisis que se califica de interrumpido o inconcluso, lo cual implicaría avanzar en la dirección de una historia de la locura en los siglos XIX y XX. Sin embargo, ese desplazamiento, que supone una voluntad de dar continuidad al proyecto de investigación inicial, se ve afectado por una serie de transformaciones y nuevas inquietudes. Correspondería advertir lo que ya se ha hecho desde una nueva perspectiva, identificar las diferencias que subyacen en la obra y que permiten convertirla en algo otro, entender el problema desde una lógica distinta. En la clase del 7 de noviembre de 1973, Foucault establece la naturaleza de la discontinuidad del curso *El poder psiquiátrico* con respecto a *Historia de la locura*. Se trataría principalmente de tres sustituciones que determinan la configuración de un nuevo campo de análisis en el que formular el problema de la locura, el saber y la práctica psiquiátrica, la cuestión asilar, etc.

La primera discontinuidad tendría que ver con la sustitución del problema de las representaciones por el análisis de los dispositivos de poder. Foucault

considera que *Historia de la locura* privilegiaba el estudio de las imágenes o las percepciones acerca de la locura en los siglos XVII y XVIII. Cabe recordar que esta crítica a la noción de «percepción» y su articulación como historia del pensamiento o de las mentalidades ya había sido anticipada en *La arqueología del saber*.[8] Como es sabido, esta ruptura con el supuesto de la existencia de un orden discursivo inmanente conduce a una identificación del dispositivo de poder como instancia productora de la práctica discursiva. Estamos, entonces, ante una modificación significativa de las herramientas conceptuales que se resume en la irrupción de la palabra «poder». La segunda discontinuidad o diferencia correspondería a una sustitución de la noción de violencia por una descripción del ejercicio racional del poder como una física política que tiene su punto de aplicación en el cuerpo. Así, por ejemplo, la célebre escena reformista de la liberación de los locos de Pinel no tendría que ser desenmascarada como el gesto de un falso humanismo que esconde la violencia concreta de una nueva forma de encadenamiento.[9] En el gesto de Pinel se desenvolvería más bien una *anatomopolítica*[10] y, como todo poder, incluso en su desmesura o en su desequilibrio, poseería la coherencia de una maniobra o una estrategia. La tercera discontinuidad supondría reemplazar la centralidad del problema de la institución por las redes de dispositivos de poder que constituyen al individuo y a la colectividad.[11] Es decir, se plantearía el problema de la «exterioridad» de la institución asilar, describiendo las modalidades de articulación y funcionamiento de este aparato en el interior de una tecnología de poder característica de la sociedad en su conjunto. Observar, más allá de las regularidades institucionales, la red de relaciones de fuerza que atraviesan a dichas instituciones.

Estas tres discontinuidades pueden resumirse en que el mecanismo psiquiátrico, en cuanto discurso y práctica, debe explicarse desde el funcionamiento del poder disciplinario.[12] La analítica del poder, en su formulación de los sistemas coercitivos, constituiría el telón de fondo de este ejercicio de reescritura de *Historia de la locura*. Dicho poder disciplinario se caracteriza por una serie de elementos que habría que tener en consideración para describir una específica práctica con respecto a la locura. El primero de ellos guarda relación con que este poder no involucra una sustracción del producto o de una parte del tiempo del individuo, sino que más bien constituye un sistema de ocupación total o exhaustiva del cuerpo en sus gestos, sus ritmos y sus comportamientos.[13] Se trata, en tal sentido, de un

proceder constante, continuo y orientado hacia una meta o un fin. No obstante, esta sistematicidad del poder disciplinario implicaría necesariamente un residuo, algo que interrumpe o transgrede la continuidad, algo inasimilable que escapa al proceso de distribución. Podríamos calificar ese punto residual como una resistencia, una contra-conducta que obliga a la creación de *mecanismos disciplinarios suplementarios* que hagan más eficaz la captura de los cuerpos.[14] Esto último explicaría que el poder disciplinario tenga una historicidad, es decir, que se caracterice por un momento de formación y por una trayectoria diagonal e inagotable de creación de estrategias y de tácticas complementarias. Todos estos elementos (individualización, continuidad, efecto residual e historicidad) operarían en las prácticas acerca de la locura que emergen desde principios del siglo XIX, de tal manera que se podría hablar de una específica modalidad dentro del poder disciplinario en la captura del cuerpo del individuo-loco. Esto sería precisamente el poder psiquiátrico: una forma determinada y específica de manejar, administrar y dominar.[15] Se trataría de un régimen de dirección de los cuerpos y solo como tal, desde esta centralidad de sus rendimientos disciplinarios, cabe considerar aspectos tales como la intervención terapéutica o las pretensiones de verdad del discurso psiquiátrico.

Historia del poder psiquiátrico

Foucault expone las líneas generales de la historia del poder psiquiátrico en el curso del Collège de France del año 1973-1974. El corte histórico que propone establece un marco que va desde 1773, momento de la designación de Philippe Pinel en el Hospicio de Bicêtre, hasta la década de 1880, cuando Hippolyte Bernheim formula las primeras críticas a la experiencia de Charcot con las enfermas de histeria.[16] En esta historia del poder psiquiátrico a lo largo del siglo XIX, el curso permite identificar con claridad la existencia de tres momentos principales. Habría una primera escena que Foucault denomina proto-psiquiatría *(proto-psychiatrie)* y que iría desde 1793 hasta las primeras dos o tres décadas del siglo XIX (con «héroes» como Pinel, Esquirol o Georget); un segundo momento, que correspondería a una evolución de la proto-psiquiatría hacia formas de tratamiento moral, entre 1840 y 1870 aproximadamente (con figuras como Leuret o Seguin); y finalmente, una

tercera escena, en la que se produciría la irrupción de la hipnosis, el análisis de los fenómenos histéricos y la noción neurológica del cuerpo. En esta tercera época, que va desde 1870 hasta finales del siglo XIX, se encontraría la figura decisiva de Charcot. Lo que me interesa destacar con este esquema de tres momentos son ciertos procesos transversales y algunas dinámicas que se reiteran. En concreto, me refiero a la comprensión de los diversos procedimientos de curación como estrategias de administración de los cuerpos; al análisis de las formas en que la verdad o el saber se han insertado en el sistema psiquiátrico-disciplinario; y al estudio de las distintas instancias de multiplicación y reforzamiento del poder psiquiátrico que han conducido a una difusión de lo que podría entenderse como el *dispositivo psi*.

Veamos todo esto con mayor detalle, comenzando por la destitución de la ley soberana en el tratamiento de la locura a través de la acción de un poder disciplinario. En este momento inicial, Foucault sostiene que no se trataría de la imposición de un modelo familiar a la práctica psiquiátrica, ni del nacimiento de un discurso de verdad[17] sino del desarrollo de una microfísica del poder ligada a la institución asilar. Frente al principio soberano de la familia y su poder ilimitado sobre el loco, irrumpe el asilo como un espacio diferente que captura completamente al individuo en tanto que lo define como enemigo social. Ese espacio asilar —que conquistará en Francia su primacía sobre la familia gracias a la ley de 1838—[18] llegará a adquirir un poder curativo por sí mismo, es decir, por la propia organización y disposición interna que lo caracteriza. El procedimiento de la curación dependerá, por tanto, de una visibilidad permanente y jerarquizada, del aislamiento y la individualización de los cuerpos, y de una distribución de los castigos. Según Foucault, en estas maniobras terapéuticas que se implementan, nunca se teoriza ni se recurre a explicaciones fundadas en una etiología de la enfermedad mental, una fisiología del sistema nervioso o una psicología de la locura.[19] No hay un saber que actúe como guía de la práctica psiquiátrica. De hecho, esa práctica habría carecido durante mucho tiempo de un discurso teórico, operando exclusivamente como un conjunto de tácticas o protocolos de actuación.[20] Entre todos esos procedimientos, el elemento básico sería la atribución al médico de un papel decisivo como aquel que debe imponer su autoridad al paciente y asegurar su estado de docilidad.

En este contexto, la locura se asocia con la falsa creencia o el error, y se la define como ausencia de verdad.[21] De ahí que todas las maniobras del poder proto-psiquiátrico vayan orientadas a reducir el error, cosa que evidentemente no puede llevarse a cabo por la vía de la demostración racional. Esto exige, en ciertos casos, la utilización de la propia realidad para desactivar el juicio insano.[22] La reducción del error se consumaría, entonces, no a través de la conquista de una percepción real, sino más bien por el mero hecho de que el loco llegue a decir aquello que se califica como lo verdadero.[23] Como podrá observarse, esta estrategia persigue una coacción del cuerpo hasta que este enuncie una verdad que viene definida desde afuera (la supuesta verdad de lo real o de una biografía: «usted es X, no Napoleón»). La verdad no surgiría internamente de la propia locura ni tampoco se produciría desde un saber científico. Por el contrario, la locura se vería conducida a enunciar la verdad y reconocerse en la realidad administrativa y disciplinaria del poder asilar.[24] Estos rasgos de la escena proto-psiquiátrica sufrirán una transformación hacia 1840-1850 que tiene por telón de fondo una nueva correlación entre el principio de soberanía y el mecanismo disciplinario. Cabe agregar que aquí está en juego un criterio metodológico importante del trabajo de Foucault. La relación entre el dispositivo de soberanía y el dispositivo disciplinario no debe interpretarse como un esquema histórico evolutivo, sino que existiría una correlación y mutua implicación entre ambos mecanismos.[25]

De acuerdo con este supuesto, la escena proto-psiquiátrica evidencia un momento de enfrentamiento en que lo disciplinario adquiere un papel preponderante sobre el modelo jurídico, como puede observarse —por ejemplo— en la pérdida de poder de la familia frente al individuo loco. Sin embargo, hacia 1840, la relación entre la familia y el asilo sufriría un importante cambio, por el cual aparece la idea de que el loco es como un niño que necesita de un medio terapéutico análogo a la familia.[26] Estaríamos, entonces, ante una nueva escena del poder psiquiátrico en la que se va a recurrir a factores morales y principios humanitarios mediante una organización y utilización funcional del modelo familiar. La manifestación más relevante de esta nueva lógica la encontramos en la irrupción de las casas de salud privadas, que proliferaron de una forma paralela a los hospitales y las instituciones públicas. Estos espacios se regían por un sistema de «familiarización», directamente ligado a la producción residual del poder

disciplinario. El intento de los dispositivos disciplinarios de insertar una multiplicidad en los aparatos de producción capitalista originó un cuerpo residual de ilegalidades e irregularidades que fue capturado por estos dispositivos complementarios que cumplieron la doble función de obtener un lucro a través de la administración de las excedencias y de restaurar la autoridad y eficacia del mecanismo coercitivo.

Las casas de salud privadas operan como sistemas complementarios, inscritos en una lógica de rentabilización económica de la patología que configura un medio terapéutico familiarizado. Cabe aclarar que esto no significa que aquí estemos ante una inversión de la escena proto-psiquiátrica mediante un juego de fuerzas que ahora favorecería al dispositivo de soberanía. Por el contrario, lo que se produciría —según Foucault— es una *disciplinarización interna de la familia* o, lo que sería lo mismo, una transferencia al núcleo mismo de la soberanía familiar de esquemas disciplinarios.[27] En pocas palabras, el poder disciplinario establece una relación parasitaria con respecto a la familia, utilizándola como una pieza estratégica altamente eficaz en la delimitación de lo normal y lo anormal. Este procedimiento de instrumentalización convierte a la familia en productora de la «materia prima» del poder psiquiátrico (la familia modela la enfermedad y solicita la internación del loco) para, a continuación, someter al individuo a una disciplina psiquiátrica que se sirve de códigos familiares (la curación se convierte, de hecho, en una *re-familiarización*). Todo esto involucra, además, una «imputación a la carencia familiar de todas las insuficiencias disciplinarias del individuo»,[28] un tema que será central en la segunda mitad del siglo XIX y que explica, entre otras cosas, el desarrollo del «dispositivo tutelar».[29]

Por otro lado, en esta segunda escena del poder psiquiátrico Foucault registra nuevamente la singular relación que se establece entre la práctica psiquiátrica y los discursos de verdad. Si bien durante buena parte del siglo XIX existen al menos dos tipos de discurso científico a propósito de la locura: un saber nosológico que describe la serie de las enfermedades mentales y un saber anatomopatológico que plantea la cuestión del soporte orgánico de la locura;[30] estos saberes nunca habrían desempeñado un papel importante en la práctica psiquiátrica, puesto que las formas de organización de la vida asilar, el modo de clasificar a los enfermos, los criterios de imposición de tareas, los elementos que decidían el logro o no de una curación no eran establecidos por estos discursos, sino por las reglas del régimen disciplinario. Esta primacía

del poder disciplinario sobre cualquier discurso científico no significa que la cuestión de la verdad no sea relevante en este contexto o que deje de resultar decisiva. De hecho, el problema principal de la práctica psiquiátrica no será la especificación de la enfermedad, saber cuál es su naturaleza o cómo suprimirla, sino decidir si un individuo realmente está loco o no.[31] En esto consiste lo que Foucault denomina «el diagnóstico absoluto» *(diagnostic absolu)*:[32] una serie de maniobras para que la locura se muestre como algo real o se esfume como un engaño que fabrica el propio individuo.

En el curso *El poder psiquiátrico*, el pensador francés identifica tres maniobras que operarían como pruebas de verdad en el diagnóstico absoluto y que son, al mismo tiempo, procedimientos de evidente connotación disciplinaria. Primero: el interrogatorio, que busca los antecedentes de la anomalía, la responsabilidad en el síntoma y la confesión por parte del sujeto.[33] Segundo: la utilización de las drogas (el opio, por ejemplo) con el propósito de discernir entre la locura y la simulación,[34] bajo el supuesto de que existe alguna similitud entre el estado alucinatorio y la demencia, una asociación que otorgaría al médico la posibilidad de experimentar por sí mismo la enfermedad a través de las sustancias psicotrópicas. Tercero: la hipnosis, un mecanismo que superaría las insuficiencias de las dos maniobras anteriores, puesto que aquí el enfermo ya no es quien produce la verdad médica (en el acto de la confesión o como portador de una experiencia alucinatoria), sino que se convierte en una superficie neutra sobre la cual el psiquiatra puede imprimir su voluntad y ordenar que la locura salga a la superficie. En tal sentido, al menos en principio, la hipnosis ofrecía al médico la posibilidad de restaurar su autoridad sobre la locura.

Según Foucault, en este momento se llegará a definir la noción de «cuerpo neurológico». Este concepto difiere de la idea de un cuerpo anatomopatológico, la cual establecía como verdad de la locura un signo o una huella que se descubre en el cadáver. Pero también se contrapone a la articulación del cuerpo disciplinario, es decir, a ese blanco de la vigilancia y los castigos que pronuncia una verdad opaca y saturada de residuos. La emergencia de este cuerpo neurológico nos sitúa en una tercera escena del poder psiquiátrico, en la que habría que considerar especialmente dos circunstancias. Por una parte, el desarrollo, durante las últimas décadas del siglo XIX, del concepto de anomalía, que convierte a la psiquiatría en un poder que va más allá del problema de la locura y que se inscribe en el

amplio campo de lo anormal. Y, por otro lado, la incorporación que este reforzado poder psiquiátrico realiza de la nueva noción de cuerpo neurológico. Este último concepto posibilita un análisis de las diferentes correlaciones existentes entre tal o cual músculo, que garantiza la comprensión del sistema estímulo-respuesta de acuerdo con el eje voluntario-automático.[35] La idea de cuerpo neurológico introduciría el análisis de la intención, es decir, el estudio de la actitud del sujeto. Así, el poder psiquiátrico parece ganar terreno frente al juego de la simulación y las dificultades del diagnóstico absoluto. El médico conquista una fuerza suplementaria ya que deja de depender de la confesión o de la experiencia autónoma del individuo loco. Ahora existe, a través de la hipnosis, un cuerpo que responde por sí mismo (aunque el individuo guarde silencio) y una técnica que promete la obediencia de dicho cuerpo.

En este contexto se situaría la experiencia de Charcot con las enfermas de histeria, que Foucault describe como un escenario de enfrentamiento y lucha entre médicos y pacientes,[36] que nace de la intención de construir un diagnóstico diferencial en el marco de la clínica neurológica.[37] Este último objetivo implica la necesidad de organizar una sintomatología estable y regular de la histeria, que Charcot elabora a partir del concepto de «estigmas» *(stigmates)* y del supuesto de que habría un orden encubierto en las crisis de las enfermas. No obstante, el poder de la histérica sobre el médico (su contraconducta o efecto residual) se manifestará en una producción incesante e infinita de nuevas crisis. Esta primera maniobra y su consiguiente respuesta conducirán a Charcot a una segunda estrategia, consistente en el uso de la hipnosis como una técnica que hace posible desencadenar, en el tiempo preciso, fenómenos exclusivamente histéricos. A través del procedimiento hipnótico, Charcot aseguraba ser capaz de producir síntomas o aislarlos para la observación clínica. Su autoridad médica crecía hasta el punto de que podía producir en el cuerpo de la enferma, durante sus lecciones públicas, una parálisis, un temblor, una imposibilidad de hablar, etc. Sin embargo, como es lógico, era necesaria una explicación que permitiese fundamentar de algún modo esta correlación sorprendente entre el estado hipnótico y el cuadro histérico. ¿Qué ocurriría si todo este complejo fenómeno no fuese más que un gran juego de la simulación, una construcción artificial de síntomas que llevan a cabo las enfermas?

Frente a esta inquietud, Charcot desarrolla una tercera maniobra: la elaboración del concepto de trauma *(traumatisme)*. Esta nueva noción le permite establecer un esquema patológico similar para explicar el hecho de que alguien sea hipnotizable y la circunstancia de que una persona pueda ser una enferma de histeria. El trauma sería un acontecimiento violento que está en la raíz del cuadro histérico y que la hipnosis puede reactivar como consecuencia de la acción del médico.[38] De lo que se trataría, entonces, es de explorar, buscar y recuperar el trauma como principio causal de la enfermedad. Esta empresa fue llevada a cabo por Charcot, pero se encontró nuevamente con algo inesperado, una novedosa respuesta de la enferma que consistía en relatar su vida sexual.[39] Es decir, en el contexto de las pretensiones de la clínica, bajo la superficie del cuerpo neurológico, emergió una nueva articulación del cuerpo como una naturaleza saturada de sexualidad. Esta realidad, como concluye Foucault, será precisamente aquello que hará posible la articulación médica del psicoanálisis. Así pues, mientras que Charcot finalmente fue sordo al cuerpo sexual de la histérica y procedió a la manipulación directa del cuerpo neurológico, Freud —por el contrario — diseñó un dispositivo que se caracteriza por escuchar esos cuerpos histéricos sin que estos sean tocados.[40]

Dispositivos de seguridad y poder psiquiátrico

Esta reflexión sobre el nacimiento del psicoanálisis freudiano sería el punto de llegada, o quizás, mejor dicho, el lugar en que se interrumpe la investigación del curso *El poder psiquiátrico*. A partir de ahí resulta posible ensayar una continuidad de la interpretación foucaultiana del poder psiquiátrico si se tiene en consideración la específica transformación que sufre la analítica del poder durante los años setenta. Durante dicho período, el estudio de las relaciones de poder se desplaza desde un modelo de comprensión bélico-nietzscheano, a un modelo en que la noción de gobierno adquiere un lugar central. El foco del problema, entonces, ya no residirá en los mecanismos legales o jurídicos distribuidos en la sociedad ni tampoco en los aparatos disciplinarios, sino en lo que el pensador francés denominará «mecanismos reguladores» o «dispositivos de seguridad».[41] Estos conforman un conjunto de controles dirigidos a la población que operan

acondicionando un medio para la circulación de sus procesos naturales, haciendo interactuar unos elementos de la realidad con otros, etc. Dado este desplazamiento, si la soberanía y la disciplina han cumplido una función determinante en la configuración del poder psiquiátrico, uno podría preguntarse cuál sería el papel que se podría atribuir a los dispositivos de seguridad. Si el poder psiquiátrico ha sido una pieza estratégica en la historia de los dispositivos disciplinarios, ¿qué función le podría corresponder a dicho poder en la genealogía de la *gubernamentalidad*?

Solo existe un pasaje en el curso *El poder psiquiátrico* que podría darnos alguna pista acerca de esta cuestión. Me refiero a la correlación que establece Foucault, en la clase del 6 de febrero de 1974, entre la clínica neurológica de Charcot y el problema de los enfermos asegurados. Esta conexión se explica por el desarrollo de un conjunto de procedimientos reguladores sobre la salud de la población hacia finales del siglo XIX, lo cual supuso la construcción de un sistema estatal de administración y protección de los riesgos. Como resultado de dicho sistema emergió la categoría de «enfermo asegurado» y, al mismo tiempo, la posibilidad de obtener una cierta rentabilidad económica de la propia enfermedad.[42] Ambas circunstancias adquieren un perfil problemático en el caso de los enfermos que presentan trastornos postraumáticos (por ejemplo: parálisis o convulsiones), a causa de la sospecha de que se podría tratar de una simulación. De aquí surge la necesidad de conocer la verdad respecto a esos cuerpos, una demanda que procede de intereses económicos y que será satisfecha, entre otros, por Charcot mediante la utilización del cuerpo histérico. Dicho cuerpo funcionará como un «maniquí funcional» *(mannequin fonctionel)* al que se le dictan los síntomas.[43] Charcot intentó reproducir en el cuerpo histérico el tipo de parálisis que eventualmente presentaba el enfermo asegurado. Si el cuerpo de la histérica adquiría la misma forma del paciente postraumático, era posible establecer la verdad del síntoma y, en el caso contrario, si el cuerpo maniquí no reproducía dicha figura, se desenmascaraba al simulador. De este modo, el diagnóstico diferencial de la psiquiatría neurológica logró expandirse más allá de las fronteras de la institución del hospital y se constituyó en una técnica del dispositivo de seguridad. El poder psiquiátrico, entonces, no se limitaría a un rendimiento como mecanismo disciplinario, sino que se reproduce e intensifica mediante su vinculación con la *gubernamentalidad*.[44]

Esto significa que, desde el siglo XIX hasta el presente, ha existido un proceso incesante de difusión del poder psiquiátrico al que contribuiría una serie de factores heterogéneos que derivan de la distribución desigual y del solapamiento de los dispositivos de soberanía, disciplina y seguridad. En tal sentido, cabría afirmar que si la genealogía de los dispositivos disciplinarios y de seguridad acredita el papel decisivo que ha cumplido —desde finales del siglo XVIII— el problema de la acumulación de los hombres, tendríamos que concluir que el poder psiquiátrico habría intervenido en el proceso de maximización de la utilidad de los individuos, en la minimización del potencial político de los cuerpos, en la medicalización extensiva de la sociedad y en el reforzamiento de una economía de los riesgos. Esta hipótesis se inspira en uno de los temas principales que Foucault formula en el curso de 1973-1974: la expansión del poder psiquiátrico durante el siglo XIX. En dicha propagación, el primer factor sería la «familiarización» de los sistemas disciplinarios y el desarrollo de un complejo tutelar en el que la psiquiatría conquista un poder que va más allá de los individuos-locos y del espacio asilar. El segundo factor, directamente ligado al anterior, corresponde a la psiquiatrización de la infancia,[45] es decir, a la configuración de la categoría de anomalía.[46] En este último caso, la identificación entre el niño débil-mental, el individuo peligroso y el sujeto perverso convirtió al poder psiquiátrico en una fuerza de control de un campo mucho más amplio que la locura: el territorio de lo anormal.[47] En el siglo XIX, por tanto, se daría un proceso de diseminación del poder psiquiátrico que esquemáticamente podría resumirse como el tránsito del problema del diagnóstico acerca de si un individuo está o no está loco, al problema de la delimitación normal-anormal.

No obstante, si ampliamos la mirada, podremos constatar la continuidad del proceso de difusión del poder psiquiátrico a lo largo del siglo XX, hasta convertirse en un dispositivo específico de gestión de la normalidad. Esta afirmación puede ser acreditada si observamos la función que han cumplido tres agentes básicos de multiplicación del poder psiquiátrico. Estos tres elementos pueden inferirse de diversos análisis realizados por el propio Foucault, aunque él nunca abordó en sentido estricto la problemática contemporánea del poder psiquiátrico. En concreto, nos referimos al saber y la práctica psicoanalíticas, a la crítica institucional de la psiquiatría que se inicia hacia 1930 y a la *gubernamentalidad neoliberal*.

Difusión contemporánea del poder psiquiátrico

A lo largo del curso del Collège de France de 1973-1974, Foucault realiza varias observaciones sobre el psicoanálisis. Todas ellas cuestionan la representación que este ha hecho de su historia como crítica del «saber psiquiátrico» y punto de ruptura con respecto a una tradición médica característica del siglo XIX. El psicoanálisis puede haber discutido aspectos del discurso psiquiátrico y la práctica hospitalaria, pero no habría supuesto una efectiva negación del poder psiquiátrico en sus principios operativos más elementales. Cuando el dispositivo de la clínica neurológica se vio seriamente interpelado por el juego de la simulación de la enferma histérica y su relato de la vida sexual, la terapia psicoanalítica funcionó como un dispositivo complementario que intentó capturar ese elemento residual a través del registro médico del cuerpo sexual. De esta manera, el psicoanálisis fue una respuesta a esa derrota inicial del poder psiquiátrico al recuperar el problema de la verdad, restaurar el poder del médico, recodificar la exigencia de confesión de la locura e insistir en la asignación externa de una identidad. Además, no es posible oponer como crítica a la acción de la institución disciplinaria una verdad cuya referencia sea la familia[48] (lo que podríamos entender como la «edipización» del inconsciente) porque la soberanía familiar finalmente se encuentra incorporada al mecanismo de la disciplina y refuerza el poder psiquiátrico. Soberanía y disciplina se entrecruzan, entonces, en el psicoanálisis, pero en una combinación que introduce al menos dos discontinuidades significativas. En primer término, un desdoblamiento cada vez más importante entre medicina privada y hospitalaria, lo cual garantizaría una desinstitucionalización de los mecanismos disciplinarios y la posibilidad de compatibilizar la relación terapéutica (médico-enfermo) con la vida cotidiana. En segundo lugar, como ha señalado Robert Castel, se produciría una disolución creciente de la frontera que separa lo normal de lo patológico.[49] Así, por ejemplo, en la escena psicoanalítica la vida cotidiana se convertirá en una fuente de materiales para el análisis y este, a su vez, producirá toda una serie de esquemas de interpretación para desenmascarar la verdad de la vida social.

En suma, el psicoanálisis cumpliría una función decisiva en la difusión del poder psiquiátrico mediante una promoción de la terapia privada. En este sentido, se halla ligado al desarrollo de la crítica institucional de la psiquiatría

característica del siglo XX. Sobre esta crítica sería posible abrir todo un capítulo acerca de sus distinciones y formas. Se podría mencionar, por ejemplo, la corriente crítica de los años treinta de Édouard Toulouse,[50] que pretendía disociar la idea de enfermedad mental de la práctica del encierro asilar y estudiar cambios en la organización del hospital en función de otras modalidades de atención (supervisión posterior a la «cura», servicios abiertos, etc.). También se podría citar una radicalización posterior de esta primera crítica en los trabajos que desarrollan psiquiatras como Paul Balvet[51] o Lucien Bonnafé,[52] los cuales denuncian la alienación constitutiva del hospital psiquiátrico. Bonnafé lo expone con claridad: «El eje del servicio ya no es el asilo sino la ciudad, en el corazón del territorio donde se ejerce la función del psiquiatra, ampliada a la protección de la salud mental».[53] Esta imagen de una ciudad terapéutica, como podrá observarse, enlaza perfectamente con el privatismo psicoanalítico. De hecho, esta crítica de la institución asilar demanda de algún modo disponer de técnicas psiquiátricas extrahospitalarias, que precisamente son las que proporcionaría la teoría freudiana. Por eso podría hablarse —como lo hace Jacques Lagrange— de una sublimación de la institución que subyace en esta crítica,[54] una suerte de recodificación de los problemas involucrados en la vida asilar mediante el lenguaje terapéutico del inconsciente.

Sin lugar a dudas, la posibilidad de llevar a cabo esta sublimación explica que la corriente de crítica institucional de la posguerra refuerce el supuesto de que el psicoanálisis posee un carácter subversivo respecto a los mecanismos coercitivos de la administración psiquiátrica.[55] Mientras que la práctica psiquiátrica asilar es denunciada como un factor de alienación ligado al aparato de Estado, el psicoanálisis se ve revestido de un manto de neutralidad, de una supuesta inocencia política y de una capacidad emancipadora. Sin embargo, tal como sugiere Foucault, la descalificación de las prácticas psiquiátricas, o la negación del asilo, no implican una problematización o neutralización efectiva del poder psiquiátrico. Incluso ocurriría lo contrario, el poder psiquiátrico parece multiplicarse en la desinstitucionalización y en el recurso a la terapia psicoanalítica.

No obstante, existe un movimiento de negación de la institución psiquiátrica que apuntaría más allá de la crítica asilar, en la dirección de una invalidación de las relaciones de poder que capturan la enfermedad mental. Se trata de la antipsiquiatría, representada por los trabajos de Basaglia,

Cooper, Esterson, Laing o Szasz.[56] Un movimiento al cual Foucault le reconoce el mérito de haber desmedicalizado el espacio donde se produce la locura.[57] Ronald Laing, en *La política de la experiencia*, lo explica así:

> En lugar de hospitales mentales, especie de fábricas de reparaciones de crisis humanas, necesitamos un sitio donde la gente que ha viajado más allá y que, en consecuencia, puede estar más perdida que el psiquiatra y otra gente sana, pueda encontrar el modo de ir más lejos dentro del espacio y tiempo internos, y luego, regresar otra vez.[58]

Como afirma Castel, la antipsiquiatría construye la locura como portadora de una verdad misteriosa, reprimida y degradada por la categoría de enfermedad mental, una experiencia que debe ser acompañada en su desenvolvimiento —como si se tratase de un viaje— y que no debe ser objeto de la coacción de «la cura».[59] Evidentemente, podrían discutirse los resultados, las aportaciones e insuficiencias de este tipo de enfoque. Castel, por ejemplo, destaca en *La gestión de los riesgos* el valor de la antipsiquiatría como síntoma y detonador del estallido de la unilateralidad de la razón occidental.[60] Pero, al mismo tiempo, expone los resultados decepcionantes que esta crítica de la psiquiatría habría arrojado en el plano de la reestructuración o desestructuración del medio profesional.[61] Sin el ánimo de agotar este debate, quiero subrayar un problema implicado en el enfoque de la antipsiquiatría que, de algún modo, Foucault ha sabido advertir cuando plantea que antes de vérselas con las instituciones, es necesario ocuparse de las relaciones de fuerza que las atraviesan. El problema de la antipsiquiatría residiría en que no ha podido reconocer que la desactivación de estas relaciones de fuerza o la desmedicalización de la locura no se agota en la referencia exclusiva a las tecnologías de gobierno estatal. Lo que habría que reconsiderar es la fijación de la crítica sobre el modelo de una especie de Estado-Leviatán.

De este modo, llegamos a un tercer factor fundamental de la difusión del poder psiquiátrico en la actualidad, un proceso que podría describirse como la irrupción de un nuevo arte de gobernar, crítico de las formas estatales, y que Foucault denomina *gubernamentalidad liberal*. Como sabemos, este concepto es utilizado por el autor francés, en el curso *Nacimiento de la biopolítica*, para caracterizar una técnica específica de gobierno que se enmarca en un principio de autolimitación, una lógica de poder «discreta» orientada a

la gestión de procesos. El problema principal para esta *gubernamentalidad* sería cómo limitar la acción estatal para permitir la libertad económica. Es decir, le atribuye al mercado la capacidad de formalizar y determinar modalidades de gobierno que rebasan el horizonte del Estado. El mercado, entonces, resulta definido como un espacio heterogéneo de competencia y de desigualdad entre los actores económicos, una competencia que no emerge de una manera espontánea, sino que debe ser creada e incentivada.[62] La tecnología de gobierno neoliberal, por lo tanto, expande y multiplica dentro la sociedad las lógicas empresariales con sus imperativos de competitividad y consumo.

Ahora bien, el campo de la acción sanitaria no escapa a esta nueva *gubernamentalidad*. La salud mental también será recodificada como un bien de mercado, insertándose en un espacio de medicalización que ya no tiene su soporte en la *gubernamentalidad estatal* sino en la expansión intensiva del sistema empresa-consumo. Por esta razón, la psiquiatría incorpora un nuevo poder regulador que se complementa con los dispositivos de soberanía y disciplina, y que consiste —como explica Castel— en la gestión de destinos y no en la coacción directa, es decir, en «un proceso de distribución de las poblaciones en circuitos especiales».[63] Sin embargo, la función del poder psiquiátrico en las sociedades neoliberales avanzadas no se limita exclusivamente a la asignación de itinerarios dentro del complejo tutelar. Su ámbito de operatividad excede el espacio de la patología o la anormalidad, como consecuencia de una serie de exigencias que impone el *gobierno neoliberal*. Para comprender esto último es importante recordar que las *tecnologías del yo* tienen una importancia primordial para esta forma de *gubernamentalidad*. El análisis sobre la teoría del capital humano —que expone Foucault en *Nacimiento de la biopolítica*— así lo acredita.[64] La tecnología de gobierno neoliberal promueve una forma de relación del individuo consigo mismo en la que este se considera como portador de un capital que se ve impelido a autogestionar eficientemente.

El imperativo de ser uno mismo

El argumento de Foucault sobre la tecnología neoliberal del capital humano ha sido ampliamente desarrollado por el sociólogo británico Nikolas Rose. Su tesis establece que los psicólogos, los psiquiatras y las *tecnologías psi*

(terapias, literatura de autoayuda, *management*, publicidad, etc.) han contribuido decisivamente a la configuración de un modo de «gobernar a los individuos *en función de su libertad*».[65] El gobierno liberal encontraría en el *saber psi* un mecanismo de producción de verdad que permite desplegar un régimen de subjetivación centrado en la fabricación de un sujeto autorresponsable, capaz de tomar decisiones por sí mismo y obtener el máximo rendimiento de sus recursos personales en la producción de un estilo de vida propio. Este individuo se vería exigido a ser «empresario de sí mismo».[66] Dicha circunstancia, que la empresa se convierta en modelo de racionalidad para estructurar la propia vida, evidencia el nacimiento de una íntima y profunda imbricación entre modalidades de autosubjetivación y formas del mercado. Todo esto pone de manifiesto, además, que existe una correlación entre la fabricación del individuo como sujeto autorresponsable, consumidor eficiente o empresario de sí y la expansiva cultura psicoterapéutica actual. Rose lo explica de este modo: «El nacimiento de las psicoterapias, en tanto técnicas de guía espiritual, está íntimamente ligado con esta visión de que el yo debe constituirse en sujeto de elección en su vida cotidiana».[67] Pero no se trata solamente del nexo puntual entre *gubernamentalidad neoliberal* y psicoterapia, sino de un efecto global de dicho vínculo que se traduciría en una distribución sin límite del lenguaje y las técnicas «psi» a través de todo el tejido social. Los individuos se convierten en «expertos de sí mismos»,[68] establecen una relación de autocuidado con respeto a sus cuerpos, sus mentes, sus conductas y sus relaciones, la cual incorpora todo un arsenal de conceptos terapéuticos que resultan inseparables de una proliferación de ofertas de consumo y mercado del «sí mismo». Estaríamos ante un proceso de *psicologización de la vida cotidiana*[69] directamente reforzado por las formas de gobierno neoliberal.

Este fenómeno ya había sido advertido por Castel en sus trabajos de principios de la década de los ochenta, cuando se refería a un proceso de colonización psicológica de la vida como característica de la sociedad norteamericana.[70] Un proceso que estaría relacionado con la aparición, a finales de los años sesenta, de una serie de nuevas técnicas terapéuticas como las terapias familiares y sexuales, la *Gestalt therapy*, el análisis transaccional, etc. Estas nuevas terapias se van a inscribir en una tradición de relativización de las nociones de «normal» y «patológico», que concibe la normalidad como un estado que nunca se encuentra completamente garantizado y sobre el cual

siempre corresponde intervenir.[71] La normalidad funcionaría como un síntoma que debe ser objeto de una aproximación terapéutica dirigida al desarrollo del potencial individual o personal, la autonomía y la capacidad de goce. Estas técnicas, por tanto, aparecen como piezas estratégicas de la racionalidad neoliberal, en la medida que promueven una visión del sujeto como poseedor de un capital que debe ser intensificado. En este sentido, contribuyen al despliegue de un amplio sistema terapéutico de la normalidad que fomenta el valor de la formación permanente y del «hacerse a sí mismo» como trabajador competente. Habría toda una industria del refuerzo o la transformación del capital humano, en la cual el poder psiquiátrico se desliza y se reinventa. Podría afirmarse, entonces, que la «terapia para normales» constituye algo así como el punto de culminación del proceso de difusión del poder psiquiátrico, que finalmente consigue capturar la totalidad de las dimensiones de la experiencia humana y convertirlas en objeto de manipulación tecnológica.[72] La lógica de la reparación o la prevención son desplazadas a un lugar secundario, frente a este nuevo gobierno psiquiátrico de la normalidad.

Cabe agregar aquí que Castel relaciona este auge de la «terapia para normales», a partir de la década de los setenta, con lo que describe como una escena *pospsicoanalítica*. Este *pospsicoanálisis* no debe comprenderse como el fin del psicoanálisis, sino más bien como el fin del control que el psicoanálisis ejercía sobre la difusión de la cultura psicológica en la sociedad.[73] En efecto, el diván ya no constituirá el epicentro básico de la difusión psicoanalítica, sino que se configurará un nuevo foco de irradiación en torno de las nuevas técnicas psicológicas y su terapéutica de la normalidad.[74] Dicho de otro modo: estas técnicas se autonomizan de la ortodoxia freudiana y circulan transversalmente por la sociedad, reteniendo parcialmente los postulados psicoanalíticos o sencillamente banalizando su contenido. En esa difusión independiente se reformula e instrumentaliza, por ejemplo, la idea psicoanalítica de un trabajo con la normalidad y se pretende transgredir los límites de aplicación terapéutica del psicoanálisis. Si la formulación tradicional del psicoanálisis freudiano enfrentaba una tensión entre la vocación universalista de su interpretación y el inevitable carácter elitista de sus condiciones de aplicación, las nuevas técnicas terapéuticas resuelven este conflicto garantizando una aplicación social generalizada. De este modo se hace realidad el mito psicoanalítico de una democratización de su práctica[75] y

se constata nuevamente que el psicoanálisis ha sido uno de los vectores más importantes en el proceso contemporáneo de difusión del poder psiquiátrico.

En conclusión, los trabajos de Foucault nos permiten identificar un proceso de generalización del poder psiquiátrico a lo largo del siglo XIX, directamente vinculado con la correlación entre los dispositivos de soberanía y disciplina. Dicho análisis tendría una continuidad si se explora el nexo entre el poder psiquiátrico y los dispositivos de seguridad. Esta última perspectiva permitiría reconocer una nueva deriva de difusión del poder psiquiátrico hasta convertirlo en un rasgo constitutivo de las sociedades liberales avanzadas. Podría afirmarse, entonces, que el resultado de todo este complejo proceso ha consistido en la instauración de un *dispositivo psi* en nuestra cultura, el cual puede definirse como un sistema heterogéneo de psicologización de la vida. Así se puede advertir, por ejemplo, en los lenguajes cotidianos que los sujetos utilizan para referirse a sí mismos y a sus comportamientos o para darle un sentido a sus propias existencias.[76] Los individuos asumen una comprensión de sí mismos de acuerdo con categorías psicológicas como «adaptación, satisfacción, buenas relaciones, autorrealización» o felicidad.[77] En este contexto, se produce una recodificación de aspectos esenciales del dispositivo de soberanía. Por ejemplo: la familia se convierte en un espacio de gestión de su propio capital relacional, afectivo o emocional.[78] Esto permite entender que la apelación conservadora en defensa de la familia pueda articularse perfectamente con el individualismo neoliberal.[79] Pero también se produce una recodificación de algunos principios del dispositivo disciplinario, en tanto en cuanto la alienación o la anormalidad dejan de ser el objeto privilegiado de la coacción para convertirse en un problema personal que demanda una estrategia individual.[80]

Ahora bien, este imperativo contemporáneo del *sí mismo* no implica un primado individualista de negación de lo social, sino más bien una metamorfosis en la conducción de la sociedad.[81] No se trata de una huida de lo político, puesto que el *dispositivo psi* constituye en sí mismo una estrategia política con innumerables rendimientos. Por ejemplo, como ya hemos apuntado, es a partir de la promoción de la individualización que se privatizan o personalizan las contradicciones estructurales del orden capitalista y se invisibilizan los conflictos inherentes a él. Toda negatividad, insuficiencia, residuo o resistencia se convierten en una cuestión personal, en

algo que solo existiría en el territorio de la autogestión individual. De hecho, los sujetos que evidencian de algún modo su incapacidad de ajustarse al imperativo empresarial de la gestión de uno mismo no llegan a constituirse en una fuente de contestación o interpelación del *dispositivo psi*, sino más bien todo lo contrario. Dichos individuos, incompetentes en el ejercicio de administrarse a sí mismos, configuran un amplio espacio para la demanda y el consumo de productos terapéuticos porque cualquier anomalía ingresa en una lógica de estímulo e intensificación del espacio mercantil neoliberal. Se hace difícil, por tanto, identificar las zonas de resistencia a esta nueva modalidad desregulada y desestatizada del poder psiquiátrico. La producción de una subjetividad *psi* ligada estrechamente al consumo puede hacer pensar, en principio, en la precariedad como un efecto residual de esta lógica. Si el individuo no tiene la solvencia mínima que le permita participar en el sistema de oferta y demanda de productos psicológicos, podría convertirse en una realidad deficitaria que no tiene posibilidad alguna de generar rentabilidad. Sin embargo, la aparente exterioridad del «consumidor defectuoso» tiende cada vez más a disolverse en el contexto de la creciente neoliberalización de las sociedades contemporáneas. El imperativo de ser empresario de uno mismo se puede combinar perfectamente con una exposición intensiva a la incertidumbre, de tal manera que la autogestión se convierta en el correlato ineludible de la pobreza, la carencia y la falta de dignidad de la propia vida.

Segunda parte

Resistencias

5. Resistir sin un afuera

> [...] la lógica de la acumulación capitalista penetra en esferas cada vez más numerosas. Hoy no es solamente en tanto vendedor de su fuerza de trabajo que el individuo está subordinado al capital, sino también en cuanto está inscrito en otras múltiples relaciones sociales: la cultura, el tiempo libre, la enfermedad, la educación, el sexo e incluso la muerte.
>
> ERNESTO LACLAU Y CHANTAL MOUFFE

En este capítulo pretendo poner en diálogo las obras de Michel Foucault y Ernesto Laclau con el objetivo de desplazar el análisis desde la identificación de las diversas formas del gobierno neoliberal —que he realizado en la primera parte del libro— hacia un estudio del problema de la resistencia y la acción política. Laclau estudió minuciosamente la obra del filósofo francés, incorporándola en diversos pasajes de su propuesta teórica. Sin embargo, la muerte de Foucault en 1984 impidió que se llegara a producir un debate entre ambos, algo que habría resultado muy interesante por la cercanía que estos pensadores establecieron entre la investigación teórica y la acción de los movimientos sociales. No habría sido extraña una polémica del autor argentino con Foucault, nacida de sus diferentes modos de incorporación de la tradición estructuralista y de sus distintas estrategias críticas con respecto al marxismo.

Los complejos derroteros por los que transita la recepción de un autor y de su obra han querido que el trabajo de Laclau adquiera una renovada actualidad en los últimos años. No cabe duda de que este interés guarda relación con la emergencia de una nueva inquietud por el fenómeno populista que ha venido de la mano de una serie de acontecimientos de movilización ciudadana que parecen impugnar las instituciones de la democracia occidental por su incapacidad para asegurar un espacio de legitimidad en el contexto neoliberal. Por su parte, el pensamiento de

Foucault se ha mantenido desde la década de los setenta como una de las principales herramientas del pensamiento crítico, aunque sus cursos sobre la *gubernamentalidad* han renovado su presencia como un referente ineludible en cualquier diagnóstico que se pretenda ofrecer sobre la realidad actual de las sociedades capitalistas. Por estos motivos, establecer un diálogo entre estos dos autores nos debería permitir identificar los límites y las tensiones que acechan cualquier estrategia que aspire a terminar con el neoliberalismo.

El pensamiento del afuera

El concepto de *resistencia* que aparece en los textos de Foucault de los años setenta constituye una reactivación del problema de la *experiencia del afuera* formulado en los escritos sobre literatura y en los trabajos arqueológicos de los años sesenta. Para explicar esto último resulta preciso recordar el juego de *lo mismo* y *lo otro*, que se expone en la descripción arqueológica de las ciencias humanas respecto a los procesos que han constituido la modernidad y su pensamiento sobre el hombre. El estudio de las diferentes mutaciones epistémicas en *Las palabras y las cosas* identifica la singularidad de una «experiencia-otra» que escapa al orden propio del sistema, una alteridad que surgiría en la conducción del lenguaje a sus confines. No es casual, por tanto, que se encuentren en la literatura los ejemplos privilegiados que ilustran la tensión de ese límite. Así ocurre con *Don Quijote* en relación con el Renacimiento,[1] con Sade a propósito de la época clásica,[2] y con Nietzsche, Bataille o Artaud respecto a la modernidad.[3] En cada uno de estos casos, la experiencia literaria se muestra investida de un doble gesto de ruptura y apertura, y la escritura emerge como una tarea decisiva en la que se bosqueja un compromiso con la transformación de la realidad.

En este contexto, podría parecer que la arqueología foucaultiana resulta convergente con la teoría del discurso de Laclau. De hecho, ambos enfoques describen el sistema discursivo como una red de relaciones de diferencias, en la que cada uno de los elementos constitutivos se define a partir de las relaciones que establece con otro y donde no existe ningún fundamento *a priori*, ni tampoco principios incondicionados que introduzcan sentidos o significaciones necesarias. Pero Laclau cuestiona la capacidad de la arqueología para explicar la unidad y coherencia de las formaciones

discursivas específicas. Foucault, según él, habría recurrido al problemático concepto de *episteme* y a la idea de una «regularidad en la dispersión», con el propósito de pensar una totalidad que al mismo tiempo fuese pura contingencia. Este planteamiento fracasaría porque conduce inevitablemente a la propuesta de una distinción entre prácticas discursivas y prácticas extradiscursivas.[4] Frente a esto, la solución de Laclau consiste en afirmar que la totalidad solo puede ordenarse internamente si existen límites o fronteras que recorten el espacio discursivo, es decir, si hay exclusiones que articulen diferencias y configuren identidades.[5] Una solución que realmente no se aleja tanto como cree el pensador argentino del planteamiento de Foucault en *Las palabras y las cosas.* El juego de *lo mismo y lo otro* ofrecería un enfoque estructural sobre las relaciones entre orden discursivo y límite similar al que sugiere Laclau. Lo que articula los enunciados de la época renacentista, por ejemplo, no es la referencia a un mismo objeto ni la repetición de determinados conceptos, sino aquello que esos enunciados no pueden pensar y que constituye una frontera para los discursos posibles. En un sentido similar, lo que otorga una identidad al discurso de la Historia Natural o la Economía Política consiste en un *afuera* que encarna lo impensable o lo excluido.

De manera que la diferencia entre la teoría del discurso laclauniana y la arqueología del saber foucaultiana no se encuentra en la importancia del límite y la exterioridad para la articulación de los discursos. La discrepancia reside más bien en la inestabilidad metodológica que Foucault impone a su modelo arqueológico desde un principio, algo que se contrapone con la apuesta sólida, que atraviesa la obra de Laclau, por una *ontología del lenguaje* en la que no hay objetos al margen de la superficie discursiva en que estos emergen. El autor francés reconoció de forma muy temprana cómo el problema de la discontinuidad afectaba su proyecto de una historia discursiva de las epistemes. La pregunta sobre lo que explica que «una cultura deje de pensar como lo había hecho hasta entonces y se ponga a pensar en otra cosa y de manera diferente»[6] conduciría la investigación hacia una reflexión sobre las relaciones de poder como realidad externa al discurso. Dicha alternativa es la que rechaza por completo Laclau, porque entiende que todas las prácticas sociales deben ser pensadas en el interior del orden discursivo. Como es sabido, esta última tesis ha sido objeto de importantes críticas. Atilio Borón, por ejemplo, ha denunciado esta «exaltación de lo discursivo como un nuevo

y hegeliano *deus ex machina* de la historia»,[7] aunque en realidad la teoría del discurso de Laclau no pretende ser una negación de lo real ni de los hechos existentes. Lo que busca es establecer que los objetos no pueden constituirse como tales al margen de una estructura discursiva que los dote de sentido y significación.

Se trata de un argumento fundamental dentro del planteamiento de la hegemonía que incluso resulta operativo más tarde, en *La razón populista*, cuando Laclau identifica la categoría de demanda social como la unidad mínima de análisis en el proceso de elaboración de una identidad colectiva.[8] En contra de lo que se podría suponer, este papel protagónico de las demandas sociales no implica abandonar la centralidad del sistema discursivo de significación, sino más bien constatar que la dimensión retórica es imprescindible para la transformación de las exigencias aisladas de los sujetos en demandas populares. Por otro lado, cuando Foucault abandona su proyecto de una descripción pura de los acontecimientos discursivos comienza a avanzar en una comprensión de las relaciones de poder como un sistema relacional de fuerzas que otorga al cuerpo un lugar decisivo en el ámbito de la significación. Veremos más adelante que esto constituye un aspecto importante para establecer una contraposición entre una concepción discursiva del antagonismo como la que desarrolla Laclau y un esquema físico de las luchas y las resistencias como el que elabora el filósofo francés.

Pero antes de ir en esa dirección regresaré nuevamente sobre el problema de la exterioridad y el ordenamiento de los discursos. Me detendré un momento a evaluar las dos alternativas que se podrían ofrecer ante este problema a partir de una arqueología del saber: la posibilidad de que dicha exterioridad se agote en el pluralismo de la referencia sistemática a un pensamiento futuro o la opción de que esa exterioridad contenga un fondo último inasimilable. Es decir, ¿hay algo así como un «*afuera* salvaje» que no puede ser reconducido jamás en la forma de un saber positivo? Lo que Foucault señala en el prefacio original de *La historia de la locura*,[9] el intento de alcanzar el grado cero de la locura,[10] sugiere que la idea del *afuera* como algo que «no entrega nunca su esencia»[11] constituye un elemento clave dentro de esta primera formulación del concepto. Un desarrollo que no sería del todo compatible con el argumento arqueológico de *Las palabras y las cosas*, porque la descripción del *afuera* como una presencia irrepresentable no se corresponde con una historia en la que los discursos se sustituyen unos a

otros en función de que lo impensable ingrese en el campo de los enunciados. Según Judith Revel, cuando Foucault reivindica el «pensamiento del afuera» en sus escritos sobre literatura, este aparece como una fuerza que erosiona el orden del discurso, como una especie de reabsorción de todas las posibilidades de la diferencia en la transgresión de la dialéctica razón-sinrazón.[12] El *afuera* supondría una esperanza de liberación en la cual un individuo singular consigue, especialmente a través de la escritura, interpelar a los dispositivos de identificación, clasificación y normalización del discurso.[13] Habría algo que desborda, excede, fractura la continuidad del pensamiento y su potencia de formalización de lo real. En tales términos, el *afuera* impediría toda totalización discursiva y dispararía el juego de las diferencias.

Sin embargo, esta crítica de la totalización no implica que la *ontología discursiva* de Laclau pueda aceptar el «pensamiento del afuera». Aunque Foucault y Laclau comparten la crítica a la formulación clásica del estructuralismo de Ferdinand de Saussure, el autor argentino considera que el pensador francés debería reconocer que el discurso en cuanto tal no puede tener un límite absoluto porque eso supondría la presencia precisamente de un *afuera* que escapa a la red de relaciones de significación que se tejen en el lenguaje. La estructura significativa siempre estaría abierta a la proliferación de las diferencias, lo cual no excluye la producción de fronteras particulares que las distribuyen y organizan. Desde este punto de vista, para Laclau la expresión «pensamiento del afuera» sería confusa porque sugiere un concepto del discurso como un sistema cerrado que percibe aquello que lo desborda como una alteridad sustantiva y externa. Según el autor argentino, aquello que Foucault denomina *el afuera* en sus escritos de los años sesenta debería comprenderse como una falta constitutiva que impide la fijación de un sentido último. Habría una zona de indecibilidad radical que precisamente imposibilitaría la irrupción de un «afuera salvaje» porque la ausencia de un fundamento atraviesa todas las significaciones haciéndolas incompletas. Evidentemente este argumento desacredita la supuesta promesa de liberación que vendría contenida en el poder socavador del *afuera* y que Foucault identificó en algún momento con la literatura, pero tendrá rendimientos muy importantes a la hora de pensar los procesos de subjetivación política que hacen posible una experiencia emancipadora. En este sentido, más adelante evaluaré en qué medida Laclau logró ser fiel a la idea de un *pensamiento sin*

afuera en su análisis de las prácticas que permiten la construcción de identidades políticas colectivas.

La formación del enjambre

Como sabemos, el propio Foucault realizó un recorrido intelectual que lo condujo a descubrir los problemas que estaban involucrados en la reivindicación del «pensamiento del afuera». La discontinuidad que introduce la experiencia literaria se encontraría excesivamente apegada al «caso radical» e impediría articular una transgresión más allá de la singularidad extraordinaria o la soledad individual. No existe recomposición que sea posible desde el gesto del «hombre infame», ni tampoco hay lugar para un espacio de articulación o intersubjetividad más allá de la dimensión puntual de la dispersión. Además, la cuestión del *afuera* parece ser cada vez más una ilusión que sitúa la potencia de la creatividad en el margen o un engaño que define la alteridad como lo monstruoso o lo completamente extraño al orden. La locura o la delincuencia —llegará a decir Foucault— no nos hablan desde una exterioridad absoluta, sino desde el interior de las redes de poder que conforman una sociedad.[14] En este contexto, resulta interesante comparar el estudio de la transgresión literaria con el trabajo sobre la situación carcelaria que Foucault efectuó dentro del GIP *(Groupe d'Information sur les Prisons)* a principios de la década de los setenta.[15] Podríamos suponer que, en ambos casos, se trata de dar cuenta solamente del caso individual situado en los márgenes. Pero los cuestionarios utilizados por el GIP y que se aplican a los presos no arrojan como resultado demandas individuales de reforma de las condiciones de la vida carcelaria, sino un complejo proceso de resubjetivación que pretende alcanzar una dimensión colectiva y que denuncia un poder opresivo que se oculta en la justicia, la técnica o el saber.[16] La pregunta, entonces, sería: ¿en qué consiste esta dimensión subjetiva que reacciona frente al poder y que interpela una racionalidad dominante y la praxis que la acompaña? ¿Cómo entender esta fuerza reactiva si prescindimos del mito de la exterioridad y, por tanto, la inscribimos en el interior de las relaciones de poder? En definitiva, ¿qué es resistir sin un *afuera*?

Según Laclau sería posible responder a estas interrogantes porque su construcción teórica está centrada en la identificación de los modos de

articulación entre distintas formas de resistencia que se presentan en una sociedad. Su posición consiste en afirmar que la fuerza subjetiva que responde a un «bloque de poder» lo hace a partir de una intersección entre distintos tipos de luchas. Para que esto sea posible se precisarían principios articuladores externos al particularismo de las relaciones de poder. Solo de esta forma irrumpiría una movilización popular en la que una heterogeneidad de modos de resistencia pueden inscribirse en una lógica común y transversal.[17] Este sería, según Laclau, el principal problema de la *analítica del poder* foucaultiana. El hecho de que permanece en el nivel de la pura producción de diferencias mediante su reivindicación de la multiplicación inagotable de las microrresistencias. Tendría que existir, entonces, un contenido universal en juego que garantice la construcción de espacios comunes y prácticas emancipadoras. En este contexto, resulta pertinente recordar que la *ontología laclauniana* afirma que los elementos discursivos pueden llegar a compartir una misma imposibilidad de plenitud. De tal modo que las diferentes demandas que se expresan en una sociedad pueden entrelazarse en función de la insatisfacción que comparten (un mismo rechazo, exclusión u opresión), la cual aspira a ser representada de alguna forma. Existiría una lógica equivalencial que nace del propio desarrollo de la lógica de las diferencias, o dicho de otro modo: habría una universalidad que se sostiene sobre la negatividad que encadena un conjunto de particularidades.[18]

No obstante, para ser justos con Foucault, debemos recordar que él jamás negó la posibilidad de una articulación entre formas de resistencia, en la misma medida que asumió que cualquier eventual contenido universal estaría siempre condenado a ser una construcción histórica que se produce en el interior de un campo de fuerzas inmanente. Hasta aquí Foucault y Laclau pueden estar perfectamente de acuerdo. La diferencia aparece cuando el autor francés identifica la articulación de los modos de lucha con objetivos tácticos que solo pueden ser inteligibles dentro del espacio de las relaciones de poder. Así, por ejemplo, en «El sujeto y el poder» se afirma que las luchas se cruzan y se ligan en atención a su inmediatez, su cuestionamiento del estatus del individuo, su oposición a los regímenes de saber, su intento de romper con la política de «doble vínculo» (individualización y totalización), etc.[19] Para Foucault las luchas comparten unas características materiales que nacen de la específica historicidad del poder. Existen en la misma medida que los poderes

circulan, recortando su espacio estratégico, perfilando su rostro. Son un acontecimiento que pone de manifiesto lo que estamos siendo en este momento de nuestro presente. Por el contrario, Laclau sostiene que la universalidad que liga unas demandas particulares con otras obedece a una construcción política específica que requiere mecanismos afectivos y retóricos, y que no excluye un amplio espectro de otras posibles estrategias de articulación. Un pasaje de *La voluntad de saber* puede servir para advertir esta diferencia entre ambos autores:

> Nos enfrentamos a puntos de resistencia móviles y transitorios, que introducen en una sociedad líneas divisorias que se desplazan rompiendo unidades y suscitando reagrupamientos, abriendo surcos en el interior de los propios individuos, cortándolos en trozos y remodelándolos, trazando en ellos, en su cuerpo y su alma, regiones irreducibles. Así como la red de relaciones de poder concluye por construir un espeso tejido que atraviesa los aparatos y las instituciones sin localizarse exactamente en ellos, así también la formación del enjambre de los puntos de resistencia surca las estratificaciones sociales y las unidades individuales. Y es sin duda la codificación estratégica de esos puntos de resistencia lo que torna posible una revolución.[20]

Este texto describe el acontecimiento de la revolución como un efecto de luchas específicas que configuran un tejido común, pero no indica nada respecto a cómo se materializa en términos concretos la formación de ese enjambre de puntos de resistencia. Esto podría explicar la singular fascinación de Foucault por los desgarramientos que «interrumpen el hilo de la historia» y en los que los hombres prefieren «el riesgo de la muerte a la certeza de tener que obedecer».[21] Estoy pensando en su interés, por ejemplo, por la revolución iraní, que concluye significativamente con la afirmación de que el hombre que se subleva carece en último término de explicación.[22] Santiago Castro-Gómez señala, en su libro *Revoluciones sin sujeto*, que Foucault nunca tuvo la intención de pensar seriamente los actos de subjetivación política.[23] En mi opinión, las prácticas y los discursos que hacen posible una acción colectiva permanecen como el punto ciego de una investigación que prefiere permanecer en el nivel empírico de las relaciones históricas de poder y de resistencia como acontecimientos.

Guerra, gobierno y antagonismo

La *analítica del poder* foucaultiana transita por diversas configuraciones, tensiones y ambivalencias que es necesario tener presentes. Aquí el primer aspecto decisivo guarda relación con el hecho de que los conceptos de poder y resistencia se superponen desde su génesis. La pregunta por el poder siempre implicará la pregunta por la *resistencia*. Si el poder es productivo, la resistencia es inventiva; si el poder se desplaza, la resistencia es móvil; si uno viene de abajo, la otra también se distribuye microfísicamente, etc. Es decir, la construcción inicial de ambas categorías está atravesada por la tautología en una medida tal que todos los desplazamientos posteriores de la *analítica poder-resistencia* pueden ser interpretados como un esfuerzo por superar esta relación de identidad. En la clase del 7 de enero de 1976 del curso del Collège de France *Defender la sociedad*, Foucault plantea que una vez que nos hemos liberado de los esquemas economicistas, persisten dos posibilidades de lectura del poder: la *hipótesis Reich*, que establece como mecanismo del poder la represión, y la *hipótesis Nietzsche*, que enfatiza el enfrentamiento belicoso de fuerzas como el fondo último de la relación de poder.[24] Estas dos hipótesis no se excluyen mutuamente, sino que pueden configurar un sistema de análisis del poder que a fin de cuentas se contrapone al esquema del derecho, la soberanía y el contrato. La pregunta por lo legítimo y lo ilegítimo se sustituye por el problema de la lucha y la sumisión.

Sin embargo, en este mismo curso de 1976, Foucault señala que el modelo histórico-político sustentado por los conceptos de represión y lucha todavía está «insuficientemente elaborado» y que incluso dichas nociones deberían llegar a modificarse o tal vez a abandonarse.[25] En el caso de la idea de represión, la crítica tendrá un desarrollo bastante radical y explícito en la investigación foucaultiana posterior, y alcanza su máxima intensidad con el estudio del *dispositivo de la sexualidad*. No ocurre lo mismo en el caso de la interpretación de las relaciones de poder desde la metáfora de la guerra. Al respecto, la perspectiva de Foucault es mucho más compleja y a veces ambivalente. En este contexto la lectura foucaultiana reivindica el modelo de la guerra como esquema de análisis del poder frente al modelo jurídico y la incompatibilidad entre ambos. Las relaciones de poder involucrarían una batalla que nunca se interrumpe para dar lugar a un «orden exento de dominación».[26] De hecho, la resistencia consistiría aquí en una activación

permanente de la guerra frente a cualquier discurso o práctica que pretenda introducir la ficción de la paz o la simulación de una tregua. El sujeto que resiste no reclamaría derechos ni reconocimientos jurídicos, se instalaría en la pura materialidad corporal del enfrentamiento porque la vida, en un sentido nietzscheano, no sería otra cosa más que un combate perpetuo.

Sin lugar a dudas, este modelo bélico de las relaciones de fuerza —que procede de una concepción relacional de la voluntad de poder nietzscheana — se puede vincular con la noción de antagonismo formulada por Laclau y Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista*. Según este concepto, la idea de una sociedad reconciliada y libre de conflictos es una ficción que obedece al supuesto de que existiría una esencia de lo social o algún principio incondicionado que podría introducir el consenso.[27] Como más tarde afirma Laclau en *La razón populista*, la política siempre será una lucha, puesto que la heterogeneidad es constitutiva del lazo social. [28] Pero quizás la imagen de la guerra no sea la más adecuada para describir la dimensión política del antagonismo. Desde el punto de vista de la teoría de la hegemonía, la guerra implica un enfrentamiento entre identidades plenas que se oponen o contradicen, mientras que el antagonismo se sustenta sobre la imposibilidad de la construcción de identidades.[29] Según Mouffe, el antagonismo tiene que ser comprendido más bien como un agonismo entre adversarios que se limitan mutuamente y no como un conflicto entre enemigos que se dirigen a la aniquilación.[30]

Como ya he señalado, en los cursos del Collège de France *Seguridad, territorio, población* y *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault lleva a cabo una transición desde el modelo bélico del poder, que siempre asumió como provisorio, al modelo del gobierno. Este desplazamiento implica una mayor complejidad del antagonismo de los poderes. El modelo de análisis incorpora ahora con claridad la acción de los individuos y una subjetividad que responde en relación con un otro y en relación consigo misma. Los poderes, entonces, no tienen como función prioritaria la destrucción del enemigo ni su reducción al estado de la servidumbre, sino el gobierno de todos los eventuales comportamientos del individuo. Si el modelo de la guerra permitía entender la *resistencia* como un elemento interno al juego político y no como una exterioridad, el nuevo modelo del gobierno ofrece una elaboración de aquello que supone ese espacio sin un *afuera*. Por *resistencia* se entendería la elección posible que condiciona el contenido táctico de una

tecnología de poder y también la reacción inesperada que determina su fracaso.[31] Es decir, la relación de poder sería una acción que opera sobre las acciones, eventuales o actuales, de los individuos.[32] Esto implica que la relación de poder, para ser tal, exige el reconocimiento del otro como sujeto de acción y, al mismo tiempo, que ante esta relación se abra un campo de respuestas, efectos y posibles invenciones. La afirmación de Foucault es rotunda: «El poder no se ejerce más que sobre "sujetos libres" y en tanto que son "libres"».[33]

Pienso que Foucault y Laclau comparten esta concepción de lo político como un orden estrictamente inmanente saturado de relaciones de fuerza, enfrentamientos siempre reversibles, una lucha perpetua y multiforme en la que opera la provocación, la incitación o la seducción. Aunque Foucault recurra a una *ontología del poder* y Laclau a una *ontología del lenguaje*, ambos están afirmando que el antagonismo es expresión del límite de lo social. El agonismo interminable de los enfrentamientos evidenciaría que no es posible una sutura última que permita a la sociedad constituirse plenamente como un espacio reconciliado donde la libertad se ha conquistado. En tal sentido, Foucault y Laclau comparten un escepticismo respecto a la revolución como momento constitutivo de un poder sin antagonismos. Este último argumento podría ofrecer una solución parcial al problema de la tautología que parece envolver la relación entre poderes y resistencias. Como ya he indicado, tacticismo, flexibilidad, inmediatez o transversalidad son en realidad características comunes a un poder que en último término se presenta como contrarresistencia y a una resistencia que sería en definitiva un contrapoder. Sabemos —de acuerdo con Foucault— que las relaciones de poder están en un proceso permanente de expansión productiva y transformación de estrategias, en cuyo centro se encuentra el desarrollo de formas de gobierno que pretenden modelar la subjetividad. Pero también la resistencia es productiva, en tanto en cuanto genera nuevas formas de subjetividad que responden a los dispositivos de poder obligándolos a una reactivación constante. Esto significa que tanto el poder como la resistencia son reaccionarios, se nutren el uno del otro, se modifican a partir de las limitaciones que les ofrece su adversario.

Revel ha intentado romper esta escena especular, planteando que una lógica sería esencialmente gestionaria de lo existente y la otra estaría orientada a la creación de formas de ser nuevas.[34] Las relaciones de poder

cumplirían una función administrativa de la subjetividad (contención, canalización, explotación, organización, etc.), mientras que las relaciones de resistencia supondrían una invención de lo que todavía no es. La creación de nuevas experiencias a partir de la transgresión de los límites que históricamente nos son asignados. Desde este punto de vista, si bien la escena poder-resistencia sería insuperable, puesto que no existiría un *afuera* que ofrezca un momento de plenitud, cabría celebrar la intensificación de los antagonismos, puesto que impedirían cualquier pretensión de anular las resistencias mediante la configuración de un sistema de dominación. Es en este sentido que Foucault llega a describir el poder como un juego fascinante o una «bestia magnífica» en el que interesa la apertura constante hacia nuevos modos de ser que subviertan los límites que se nos imponen. Por este mismo motivo, el autor francés reivindica también la existencia de luchas específicas que cuestionan el estatus de individuo y afirman el derecho a ser diferentes.[35]

Las luchas por la resistencia contendrían una potencialidad que las diferencia de los poderes. Ellas abrirían permanentemente un juego de antagonismos que los segundos están empeñados en clausurar. De ser así, la imposible sutura de lo social no estaría garantizada desde un principio, al contrario de lo que piensa Laclau, sino que sería una tarea o un desafío que solamente nuestra práctica de la libertad podría asegurar. El hecho de que el pensador argentino descarte la hipótesis de la dominación, esto es, la eventualidad de una sociedad donde exista un grado cero de antagonismo, se traduce en una afirmación de la democracia como realidad política insoslayable. A partir de aquí el problema principal ya no puede ser la diferenciación como un valor en sí mismo, que es aquello que parece defender Foucault, sino las formas de articulación de las diferencias que hacen posible que venzan ciertas ideas y no otras. Este es exactamente el problema de la hegemonía. Dentro de un espacio de heterogeneidad social y de radicalización de antagonismos, según Laclau, una parcialidad aspira retóricamente a ser concebida como el fundamento ausente. Las prácticas de un sector plebeyo (una *plebs*) quieren funcionar como encarnación del pueblo legítimo, como representación de esa plenitud social imposible.[36] Y esta lógica sería decisiva para que se produzcan *nodos* contingentes de poder que introducen asimetrías entre los adversarios que conforman una sociedad.

Resistencia y universal vacío

Desde la perspectiva de la teoría de la hegemonía, la capacidad de la resistencia para modular las relaciones de poder no garantiza ninguna emancipación real, sino simplemente una intensificación y difusión de los poderes en el terreno social que incrementa el hecho mismo de la pluralidad. El poder aumentaría su densidad y vigor en la misma medida en que la tarea de la resistencia consistiría en responder al desafío creciente y agotador de crear nuevas modalidades de contestación. Todo esto tendría un cierto carácter trágico que derivaría en una defensa sin requisitos de cualquier forma de activismo y militancia. Para Laclau sería necesario ir más allá y encontrar un elemento exterior a este campo de fuerzas cerrado en el que poder y resistencia parecen cada vez más similares. Sin embargo, tomando en consideración la crítica al universalismo (propia de la tradición posestructuralista a la que pertenecen nuestros dos autores) y la necesidad de una articulación de la multiplicidad de las resistencias; se vislumbra en este punto la posibilidad de pensar ese elemento exterior como un *universal vacío*[37] que permita establecer una nueva legitimidad de las luchas y un nuevo concepto sobre su fuerza articuladora y su capacidad efectiva de oposición frente a las potencias coercitivas. En este contexto resulta muy ilustrativo el siguiente pasaje de *Hegemonía y estrategia socialista:*

> Aunque podemos afirmar con Foucault que donde quiera que haya poder hay resistencia, también se debe reconocer que las formas de resistencia pueden ser extremadamente variadas. Solo en ciertos casos toman estas resistencias un carácter político y se convierten en luchas dirigidas a terminar con las relaciones de subordinación como tales.[38]

Desde este punto de vista, el infinito antagonismo de las resistencias formulado por Foucault podría ser interpretado como una expresión radical de la contingencia y del deslizamiento de «significantes flotantes» sin articulación.[39] Hasta aquí no habría política, es decir —en los términos de Laclau—, no se efectuaría la construcción de una identidad popular. El momento político o la irrupción del «pueblo» realmente comenzaría cuando emerge la disputa y el conflicto en busca de inscribir las luchas en un orden equivalencial. En esta coyuntura, según el pensador argentino, no sirve el

universalismo ciego ante la contingencia ni tampoco la pura celebración del particularismo sin un referente que tenga fuerza articuladora. Esto último aleja a Laclau de los esencialismos de la tradición marxista y del nihilismo posmoderno. Según su punto de vista, se requeriría un elemento universal externo a las relaciones de poder que opere como un lugar vacío, esto es: como un referente abierto no predeterminado, siempre sujeto a redefiniciones, y que tiene la posibilidad de unir o enlazar demandas, exigencias, necesidades polimorfas que provienen del espacio prepolítico y abigarrado de las resistencias. Sería necesario un «pensamiento sin afuera» que consiga rentabilizar retóricamente la idea misma del *afuera*. Dicho de otro modo: la ausencia de un fundamento último de la sociedad es reemplazada parcialmente por una operación política de construcción discursiva de dicho fundamento como un *significante vacío*. Esta exterioridad vacía adquiere una función constituyente y permite introducir un corte en la totalidad social, establecer la frontera que sitúa a los actores y sus prácticas dentro del conjunto de las equivalencias o en oposición a dicho sistema. Sin la noción de *afuera* como esa plenitud inalcanzable que puede ser de algún modo representada, la política no podría ser concebida como un espacio del antagonismo y de las identidades afectivas.

Sin embargo, no es para nada evidente que la «exterioridad vacía» consiga superar el problema foucaultiano de un poder que incrementa su eficacia en la medida que se le oponen nuevas modalidades de lucha. Habría que considerar si los actores que resisten políticamente lo hacen en nombre de una universalidad abierta o si un sujeto que lucha se articula con otro a partir de una plena autoconciencia de que los afectos que lo movilizan dependen de un «significante vacío». En definitiva, ¿qué ventaja política tiene que el intelectual llegue a comprender el carácter contingente y abierto de los ideales articuladores, si en el ámbito de las prácticas el sujeto vivencia estos significantes como criterios cerrados que justifican el totalitarismo o la violencia? ¿Cómo podríamos reconocer que estamos del lado del universal vacío y no del universal absoluto? Y ¿en qué medida situarse del lado del primero puede garantizar que estemos más cerca de la emancipación que de la barbarie?

Respecto a esta última pregunta, cabe tener presente uno de los principales problemas de la idea del *significante vacío* dentro de la teoría populista, que ha sido señalado en varias ocasiones por los críticos de la obra de Laclau. Me

refiero al hecho de que el planteamiento del autor argentino no consigue ofrecer ningún criterio que permita establecer una diferencia entre la construcción populista de derecha y la de izquierda. Como concluye Castro-Gómez, «pueblo» no es necesariamente un significante progresista y corre el riesgo de ser colonizado por fuerzas de ocupación de naturaleza política muy dispar.[40] Mientras que a Foucault se le puede reprochar no haber explicado la génesis de la resistencia y ofrecer una descripción de las relaciones de poder que no establece en nombre de qué resistir, a Laclau se le puede acusar de establecer una máquina de guerra en nombre de una plenitud imposible que puede conducir a una serie de efectos perversos que se corresponden con la división de la sociedad en bloques enfrentados y con la atribución de un papel fundamental al orden de los afectos. En este último sentido, *La razón populista* evidencia que la ruptura de Laclau con el pensamiento marxista no ha supuesto que él abandone el viejo sueño de la teoría política de convertirse en un discurso legislador que pueda reconducir los poderes o proporcionar un horizonte deseado e inalcanzable, pero necesario. Todo esto se aleja del concepto más austero del trabajo intelectual con el que opera Foucault, un tipo de investigación apegada al análisis empírico y topológico de las relaciones de poder.[41]

Estado e institucionalidad mínima

En cualquier caso, el aspecto que separa de forma más significativa las posiciones de Foucault y Laclau se corresponde con el problema del Estado y las instituciones democráticas. Como es sabido, la cuestión del Estado ocupa un lugar más bien tardío y episódico en el devenir de la *analítica del poder* foucaultiana. En un primer momento, el autor francés defendió una descripción de la existencia política como un estar expuesto permanentemente a la dominación, una vivencia física del sufrimiento que arrastraría consigo una batalla interminable y la experiencia de la resistencia como extrema disponibilidad para la muerte. Pero esta expresión estrictamente corporal de la resistencia comenzó, hacia finales de los años setenta, a ser compaginada con un discurso de denuncia del poder en nombre de ciertos derechos. En 1971, los primeros manifiestos y folletos del GIP consideraban al Estado como una realidad intolerable y defendían el

trabajo de las encuestas no como una forma de mejorar o «hacer más soportable un poder opresivo a los presos», sino como un ataque destinado simplemente a intensificar una lucha colectiva.[42] En cambio, pocos años después, a propósito del célebre proceso contra Klaus Croissant, Foucault se posicionó claramente en defensa del derecho del acusado a disponer de un abogado, alegando que dicho derecho «no constituye una abstracción jurídica, ni un ideal soñador, este derecho forma parte de nuestra realidad histórica y no debe desaparecer».[43]

El Estado, entonces, deja de ser considerado como una instancia que solamente merece el rechazo más radical y pasa a ser reconocido como un interlocutor histórico de las demandas de justicia. Desde esta perspectiva, la propia actividad militante del filósofo francés en sus diversas articulaciones (compromiso con estudiantes detenidos, solidaridad con los inmigrantes, denuncia de regímenes dictatoriales, etc.) se puede comprender como una experiencia teórico-práctica de superación de la idea del poder como mero combate físico de fuerzas y como el espacio formativo del concepto de gobierno. Foucault constata que la conquista y defensa de derechos puede operar como una forma de fractura y de determinación de los límites del ejercicio del poder.[44] En la lógica de la resistencia, por tanto, subyace la potencia de conquistar derechos. Habría una dimensión belicosa que hace posible su vindicación, institucionalización y defensa, y que no se corresponde con la pura expresión corporal de una fuerza.[45] Esto no supone un retorno a la centralidad de la soberanía o una reafirmación del modelo de la guerra, ni tampoco una restauración de algún tipo de fundamento trascendental. Por el contrario, el asunto principal está en reconocer que los derechos tienen menos que ver con una apelación al hombre en sí que con un enfrentamiento que libran los sujetos contra las condiciones de circulación del poder.[46] Dichas condiciones son las acciones de individuos e instituciones que pretenden producir comportamientos, es decir, que intentan asegurar y reforzar espacios de gobierno y administración de la vida.

En este sentido, no comparto la tesis de que el pensamiento de Foucault se encontraría condicionado por una convicción anarquista y un escepticismo absoluto respecto al Estado.[47] Esta interpretación no asume todo lo que está en juego en el desplazamiento de la *analítica del poder* a finales de los años setenta, cuando irrumpen las reflexiones sobre la gubernamentalidad, la biopolítica o el liberalismo. Como mínimo, habría que matizar los

planteamientos críticos de Foucault en relación con el orden institucional, prestando atención a un pasaje decisivo del curso *Nacimiento de la biopolítica*. Me refiero a la clase del 7 de marzo de 1979, en la cual Foucault señala con claridad los motivos que explican su interés por la cuestión de la *gubernamentalidad neoliberal*. Se trataría de hacer la genealogía de aquello que denomina la «fobia al Estado»,[48] una racionalidad que denuncia el poder intrínseco de expansión del Estado frente a la sociedad civil y que establece una continuidad genética entre diversas formas estatales (como el Estado burocrático y el Estado fascista, por ejemplo).[49]

No cabe duda de que, en este fragmento, Foucault está problematizando la «fobia al Estado» puesto que la califica de «crítica inflacionaria». Es decir, habría una desmesura en esta racionalidad crítica que conduce a perder toda especificidad en el análisis del Estado o a descalificar una forma estatal mediante la consideración de lo peor como lo general.[50] No obstante, la práctica más negativa de la «fobia al Estado» consistiría en no preguntarse por sus propias condiciones de posibilidad, en no efectuar una reflexión crítica sobre la «procedencia» de su «sospecha anti-estatal». En relación con esto último, Foucault justifica un trabajo genealógico que conecte la intensa circulación de la «fobia al Estado» a finales de los años setenta con las primeras articulaciones del neoliberalismo alemán entre 1930 y 1945. Dicha genealogía, en contraposición al gesto inflacionario, distinguiría la especificidad del Estado de bienestar respecto al Estado totalitario y observaría que el verdadero peligro no está en absoluto en la exaltación del Estado, sino en su limitación o disminución.[51] De tal manera que la *gubernamentalidad de partido* y la *gubernamentalidad liberal* compartirían un mismo dispositivo de jibarización del Estado que se corresponde con su «fascistización». Es decir, el Estado no sería constitutivamente fascista, sino que su configuración como tal es el resultado de un proceso «exógeno».[52] Ciertamente, no parece que este sea un planteamiento anarquista. La desconfianza de Foucault frente a los procesos de individualización y gestión de la población que emergen del Estado tendría que ser articulada con su interés por un estudio de las formaciones y racionalidades estatales que no llegue a incurrir en la crítica inflacionaria. El antiinstitucionalismo de Foucault tendría que ver, entonces, con su gesto militante y con una distancia crítica que cultivó como actitud intelectual,[53] pero en ningún caso se

traduciría en una negación radical del Estado ni en un desinterés teórico por la función de los discursos y prácticas del orden institucional.

En relación con este mismo problema, me parece que los resultados del planteamiento de Laclau son muy distintos. Nadie podría poner en tela de juicio la vocación institucionalista del pensador argentino, puesta de manifiesto en la construcción de un sofisticado aparato teórico que pretende convertirse en un verdadero artefacto de guerra que asegure la construcción de mayorías colectivas y el triunfo de la opción populista en la disputa del poder político. Sin embargo, una lectura más detenida de *La razón populista* nos permite observar el planteamiento antiinstitucional en el cual finalmente incurre su propuesta. Es lo que advierte Jon Beasley-Murray cuando analiza todas las consecuencias de la afirmación de Laclau según la cual la demanda social es la unidad mínima del análisis político.[54] La tesis del argentino consiste en señalar que la construcción populista se realiza a partir de la articulación equivalencial de reclamaciones o exigencias que permanecen insatisfechas. Este conjunto de reclamaciones o exigencias, según Beasley-Murray, se dirigiría a un sistema institucional que se da por presupuesto de antemano y cuya capacidad decisoria no es cuestionada en un principio por el enfoque laclauniano.[55] En tal sentido, la teoría populista de Laclau no supondría una problematización seria del poder del Estado, puesto que todo cuestionamiento surge siempre *a posteriori* como resultado de una elaboración discursiva que introduce una frontera de antagonismo en la sociedad y que transforma la institucionalidad en un «bloque de poder». Esta construcción retórica del Estado como antagonista del «pueblo» encuentra una de sus instancias decisivas en la coyuntura que exige que el «significante vacío» tome por asalto el lugar del Estado.

El movimiento populista, entonces, se ve enfrentado al desafío de incorporarse a las instituciones. Pero su dimensión antiinstitucional, su lucha contra el Estado como «bloque de poder», no puede abandonarse por completo y es preciso conservarla a toda costa y a cualquier precio. Como ha señalado José Luis Villacañas: «el populismo tiene como principal objetivo el mantener las condiciones de posibilidad de las que brotó»,[56] que no son otras que las propias de una crisis institucional. Una reconstrucción sólida de las instituciones políticas equivaldría a disolver la potencia del momento equivalencial que lo sostiene. Laclau lo indica con claridad: el proceso de construcción de un «pueblo» debe permanecer «en buena medida

indefinido».[57] Esto significa que el populismo no puede desplegarse en sociedades altamente institucionalizadas.[58] Por lo tanto, la teoría del populismo solo logra entrever al Estado como idea durante un instante, en cuanto realidad preexistente a la cual se dirigen las demandas de los sujetos. A continuación lo que se produce es una reducción del Estado a un «bloque de poder», lo cual equivale a una simplificación del espacio político que tiene como consecuencia última la configuración de una institucionalidad mínima[59] y frágil porque siempre deberá estar en crisis. Desde el punto de vista de una teoría del Estado, esto es mucho menos satisfactorio que lo que tenemos con la genealogía foucaultiana de las formas de institucionalidad y su advertencia sobre los peligros de la «fobia al Estado».

No obstante, que la articulación de las demandas sociales derive en un institucionalismo precario no es la única inquietud que produce la lógica equivalencial de la propuesta populista. Castro-Gómez ha observado cómo detrás de esta apuesta por un sistema articulatorio de exigencias insatisfechas se encontraría una operación de homogeneización de los sujetos que reduce su acción a la de meros litigantes que dependen de lo que piden o reciben del Estado.[60] El pensamiento de Laclau se identifica, en este contexto, con el estilo psíquico del sujeto neoliberal que establece un vínculo estrictamente clientelar con las instituciones. En contraposición a estas subjetividades «litigantes» y «reactivas» que servirían de base para la configuración de un «pueblo», se hallarían otras subjetividades que despliegan luchas *micropolítica*s que no aspiran a una articulación ni buscan su universalización y que responden a una *negatividad subalterna no equivalencial*.[61] Aunque no solo hay que apelar al problema de una subalternanidad irrecuperable para comprender los límites de la lógica equivalencial. También se puede reconocer que en algunas sociedades complejas existen demandas sectoriales no equivalenciales, cuya reclamación establece la necesidad de instituciones solventes y eficaces.[62]

En cualquier caso, el problema principal de comprender las demandas sociales como la unidad básica a partir de la cual surge la construcción populista reside en la noción de subjetividad que esto implica. Laclau no comprende que existen sentidos que se establecen más allá del orden del discurso y que involucran dispares modos de afectación de las relaciones de poder sobre los sujetos. No todos los sujetos son iguales y no todo el problema del poder político se reduce a la conquista de los aparatos del

Estado. Esta fue sin duda la gran aportación del análisis de Foucault sobre el neoliberalismo: constatar que este era una forma de gobierno que requería una específica *tecnología del yo*, es decir, un proceso de subjetivación que organiza los cuerpos. Los antagonismos y las posiciones en el tablero del orden neoliberal no se reducen a una disputa por la propiedad de los nombres o los conceptos, ni a un juego discursivo para construir al enemigo y lograr la conquista de poder institucional. Existirían otros antagonismos que deben intensificarse y que corresponden al modo en que los sujetos se relacionan consigo mismos, a los valores y prácticas con que estos se autoconstituyen.

6. Escepticismo y pluralización del poder

> Lo que hace libre al hombre no es la determinación nula (la ausencia de todo determinante), ni tampoco la preponderancia de un único determinante (eventualmente, de uno especialmente sublime), sino la sobreabundancia de determinantes (es decir, no su *divination*, sino su división).
>
> ODO MARQUARD

En su libro *La última lección de Michel Foucault*, Geoffroy de Lagasnerie sostiene que Foucault habría encontrado en el neoliberalismo los elementos fundamentales para la construcción de una nueva política en la que se reconoce la importancia de la crítica escéptica y se afirma la pluralidad del saber y el poder. Creo que se trata de una interpretación errónea. El escepticismo cumple un papel en el pensamiento de Foucault mucho más decisivo de lo que supone Lagasnerie y anterior a su interés por la *gubernamentalidad neoliberal*. Este escepticismo foucaultiano es inseparable de un compromiso político contra el totalitarismo de Estado, pero también frente a las formas de homogeneización de la vida que derivan de la comprensión del mercado como un poder absoluto. Ambas dimensiones, escepticismo y pluralización de la vida, permiten establecer un diálogo entre la *arqueo-genealogía* foucaultiana y la hermenéutica de Odo Marquard, cuyo propósito será demostrar que el neoliberalismo no es una teoría escéptica ni tampoco implica una lógica pluralista.

Algunos autores han sostenido que habría una insensibilidad en Foucault hacia la historia filosófica del escepticismo que se traduciría en una verdadera operación de silenciamiento o exclusión, particularmente evidente en el caso de sus estudios sobre la antigüedad griega.[1] No voy a entrar aquí en un análisis pormenorizado sobre esta cuestión,[2] porque me obligaría a introducir algunas discusiones extensas respecto a las lecturas que Foucault hizo de Descartes, Montaigne o el cinismo. Lo que más bien deseo subrayar es la manifiesta contraposición que existe entre este juicio sobre la supuesta

indiferencia ante el escepticismo y la interpretación que Paul Veyne nos ofrece del autor francés como un pensador escéptico.[3] El planteamiento de Veyne se mueve en la dirección de aquello que caracterizaría en líneas generales la actitud intelectual de Foucault y descarta la exploración del escepticismo como un objeto específico en sus investigaciones. Sin embargo, tal vez un aspecto de la cuestión sirva para explicar el otro, si asumimos la hipótesis de que la actualización del escepticismo en Foucault no se corresponde exactamente con el programa de los escépticos antiguos.

Escepticismo y contrapoder

En su última entrevista antes de morir, Foucault respondió en términos afirmativos a la pregunta de si se lo podía considerar un pensador escéptico, en la medida en que no defendía ninguna verdad universal. No obstante, a continuación se preocupó de introducir una aclaración significativa con respecto a la historia filosófica del escepticismo:

> Lo único que no acepto en el programa escéptico es el intento que los escépticos hicieron de acceder a un determinado número de resultados en un orden dado [...] para los escépticos, el ideal era ser optimistas sabiendo relativamente poco, pero sabiéndolo de manera segura e imprescindible, mientras que lo que yo quisiera hacer es un uso de la filosofía que permita limitar los dominios de saber.[4]

En este fragmento emerge la distinción entre un saber limitado que garantiza un conjunto de verdades básicas e instrumentales y una filosofía crítica desprovista de todo resultado, cuyo propósito tiene que ver con la problematización radical de los saberes. Para el viejo escepticismo de Sexto Empírico se trataba de construir tipos de razonamiento que hicieran posible la suspensión del juicio en la discusión con las posiciones dogmáticas.[5] Esto involucraba una obturación de las representaciones, es decir, una acción que afecta al modo en que las cosas se nos muestran y en ningún caso a la verdad misma de la naturaleza. Los escépticos confiaban en el cosmos en la misma medida que lo asumían como una realidad incognoscible. En este contexto, cabe comprender las palabras que el *Vitae philosophorum* de Diógenes Laercio atribuye a Pirrón: «Pues acerca de que vemos, estamos de acuerdo, y también

sabemos que estamos pensando esto o aquello; pero cómo vemos y cómo pensamos, no lo sabemos».[6] Quizás por esto mismo, como cuenta el propio Laercio, Pirrón se habría visto obligado a menudo a justificar su temor a que los perros le mordiesen: «Es difícil despojarse enteramente del hombre».

Foucault no parece identificarse con este escepticismo de la regla. En el manuscrito de la clase del Collège de France del 29 de febrero de 1984 apunta algo esclarecedor al respecto: «El escepticismo es una aptitud de examen que se despliega sistemáticamente en el dominio del saber y deja casi siempre de lado las implicaciones prácticas».[7] Es decir, a diferencia de lo que ocurriría con el cinismo, la escuela escéptica de la Antigüedad no ofrecería un modelo de *bios philosophikos*, no aportaría claves significativas sobre la actitud práctica que se derivaría del cuestionamiento de toda verdad. Por lo tanto, para Foucault el problema del ejercicio escéptico como preocupación teórica que neutraliza las derivas inadecuadas de la argumentación debe desplazarse al ámbito de las relaciones entre sujeto y verdad. Esto implica desarrollar todas las consecuencias que pueda suponer para una crítica de la subjetividad la puesta en práctica de un «escepticismo sistemático ante los universales antropológicos».[8] Se trataría de problematizar todo aquello que en el ámbito del saber se arrogue una «validez universal» referida al sujeto. En tal sentido, rechazar el universal de la «locura», la «delincuencia» o la «sexualidad» no implica negar la existencia de tales realidades, sino más bien abordarlas desde la perspectiva de las condiciones históricas que han conducido a que un sujeto sea reconocido como loco, delincuente o perverso sexual. El privilegio del sujeto constituyente como fundamento del conocimiento tendría que ser sustituido por un estudio de las prácticas concretas en que sujeto y objeto se forman y transforman.

Desde estos criterios, entonces, corresponde entender la tarea del escepticismo foucaultiano de «usar la filosofía» para «limitar los dominios del saber». Habría un deseo de monarquía en el orden de las ideas contra el cual se posiciona la *ontología histórica* afirmando la contingencia que nos hace ser y dejar de ser lo que somos, hacemos o pensamos. Frente a los proyectos globales que ofrecen un programa de transformación total de la sociedad en nombre de una verdad, Foucault propone una actitud experimental que establezca los límites que determinan nuestra subjetividad y nuestro «decir verdadero», así como las zonas parciales en las que sería posible un franqueamiento de tales fronteras. Así pues, el límite que Foucault pretende

establecer en los dominios de saber no se relaciona con la divisa del escepticismo clásico de que no podemos acceder a ninguna verdad del conocimiento, ni tampoco con la postura nihilista de un mundo indiferenciado en que nada es verdad. El escepticismo de Foucault consiste más bien en la historización de la verdad. Como señala en la entrevista con Fontana de 1984: «Yo creo demasiado en la verdad para no suponer que hay diferentes verdades y diferentes formas de decirla».[9] Es decir, la negación de una verdad única y universal no excluye la presencia de verdades locales y diversas, cuya historia corresponde realizar a la genealogía. El rechazo de la univocidad de la verdad, entonces, no conduciría a la defensa de una historia irracional o a la denuncia del carácter ilusorio de toda ciencia. Por el contrario, la pluralización de la verdad confirmaría la existencia de una historia en la que las relaciones de poder y las prácticas discursivas modelan diferentes formas de manifestación de la verdad.

Foucault pretende diagnosticar los distintos sistemas de racionalidad que se han desplegado en Occidente, su específica lógica interna de construcción del sujeto cognoscente y del objeto conocido. En cada uno de ellos se produciría de cierto modo una verdad regional, singular y contingente: la verdad trágica de la locura, pero también la verdad del enfermo mental, la verdad de las *aphrodisia* en la Grecia antigua, pero también la verdad de la *carne* en el cristianismo primitivo, etc. Cada momento histórico se caracteriza por un específico régimen de producción de la verdad, que opera como un sistema de reglas en cuyo contexto se despliegan modos del decir verdadero y técnicas políticas de elaboración de la verdad. La verdad —según Foucault— pertenece a este mundo y es producida en él como efecto de múltiples coacciones: «cada sociedad posee su régimen de verdad [...] los tipos de discurso que acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar a unos y a otros [...]».[10]

La genealogía tendría como función hacer la *historia política de la verdad*, esto es: estudiar el campo de fuerzas en que ella se configura, adquiere sus privilegios y genera sus efectos. Se trataría de describir el *teatro de la verdad*, las lógicas que determinan una aparición en escena, aquello que hace posible que un objeto desempeñe un papel u otro, que se lo distinga como verdadero o falso. La verdad posee una organización dramática y la filosofía sería el estudio de la constitución de dicha escena. Este escepticismo foucaultiano

que pluraliza la verdad está, por tanto, otorgándole un nuevo sentido a la praxis filosófica. Ahora, filosofar supone diagnosticar las condiciones en las que las verdades se constituyen en el interior de sistemas de poder. De hecho, se podría afirmar que la relación entre la reflexión filosófica y el ejercicio del poder puede caracterizar mejor a la filosofía que su relación con la ciencia,[11] especialmente cuando ella ha dejado de cumplir la función de fundamento.

En este contexto, Foucault nos recuerda que una de las funciones más antiguas del filósofo en Occidente ha residido en poner un límite al exceso de poder. El filósofo habría actuado desde la Grecia antigua como el antidéspota por lo menos en tres sentidos. En primer lugar, en cuanto *filósofo legislador*, cuya función consiste en definir el sistema de leyes que delimita el poder en la ciudad. En segundo término, como *filósofo pedagogo*, que aconseja o enseña al príncipe las virtudes necesarias para el ejercicio de un gobierno justo. Y finalmente, como *filósofo cínico*, que se separa del poder para enfrentarlo desde la distancia mediante la risa o la provocación encarnadas en su singular modo de vida. Las tres figuras (el legislador, el pedagogo y el cínico) se alternan, se solapan y se sustituyen unas a otras a lo largo de la historia, evidenciando cierto fracaso. La ciudad platónica nunca se constituyó como tal, el Imperio alejandrino jamás fue aristotélico y Marco Aurelio no hizo del estoicismo una técnica para gobernar el Imperio romano. Durante mucho tiempo en Occidente no hubo «una filosofía que fuera capaz de confundirse con una práctica política».[12] Quizás por esa razón los sueños políticos de la filosofía se refugiaron cada vez más en el trabajo ascético que sugiere desde antaño el cinismo y en su principal peligro, que es el solipsismo.

No obstante, Foucault piensa que la modernidad marca la irrupción de regímenes políticos que llegan a establecer lazos ideológicos y orgánicos con teorías filosóficas. Así se puede evaluar la relación entre Rousseau y la Revolución francesa, entre Hegel y el Estado prusiano, entre Nietzsche y el Estado hitleriano o entre Marx y el Estado soviético.[13] No se trata, claro está, de relaciones causales y necesarias que le otorguen a una teoría un único efecto político posible. Por el contrario, aquí se pretende ilustrar cómo, desde los siglos XVIII y XIX, la tarea legislativo-pedagógica de la filosofía fue utilizada de diversas formas para definir un modo de ejercicio del poder. Estos *Estados-filosofías*, que se organizaron y definieron a partir de una determinada verdad filosófica, ponen de manifiesto algo inquietante. Todas las

filosofías que les han servido de sustento eran filosofías de la libertad que mediante una severa crítica del poder afirmaban una emancipación radical. Es decir, las filosofías de la libertad han producido modalidades de poder absoluto atravesadas por estructuras de normalización, sistemas burocráticos excluyentes y mecanismos de terror policial. ¿Por qué la filosofía ha servido para legitimar poderes irrefrenables? ¿Se puede explicar esto por una traición que la filosofía se hace a sí misma y a su más secreta y venerable tarea, que sería supuestamente interrogarse por el ser y la verdad? ¿O más bien cabe entender esta legitimación como la demostración de que en el fondo la verdad de la filosofía es el poder?

Realmente la primera alternativa nos conduce a la segunda, porque es falso que la filosofía no tenga nada que ver con el poder si su profunda y esencial vocación se dirige hacia una verdad absoluta. El legislador y el pedagogo buscan refundar o reconducir el poder a partir de un conjunto de principios filosóficos, y en un sentido similar los *Estados-filosofías* son el resultado de una verdad filosófica que se ha afirmado en el orden de la historia. Sin embargo, y esta es la apuesta de Foucault, «todavía es posible pensar que la filosofía pueda asumir el papel de contrapoder»,[14] siempre y cuando frente al poder ella abandone su pretensión desmesurada de hacer valer una ley universal. Esto último significa concebir la filosofía como un diagnóstico de las luchas, las estrategias, las tácticas y los núcleos de resistencia que se despliegan en torno al poder. Dejar de formular el problema del poder en términos de bien o mal, de verdad o ilusión, legitimidad o ilegitimidad para abordarlo en la realidad de su existencia heterogénea. Para Foucault, la tarea filosófica es una labor empírica y circunscrita porque se centra en «hacer visible» aquello que, por estar tan próximo, se nos hace más difícil percibir. Me refiero a ese entorno cotidiano en que nos enredamos y nos atrapamos, y que consiste en el juego interminable de las relaciones de poder atravesadas por el peligro de la dominación. Esta filosofía, que Foucault denomina «analítico-política»,[15] constituye el gesto austero de una actividad intelectual que no pretende ser legisladora ni pedagógica.

Pero ¿significa todo esto que la *filosofía analítico-política* aspira a reproducir la tercera figura del antidéspota, a saber, la del cínico? En la misma medida que he sostenido que Foucault no encuentra un modelo filosófico completamente satisfactorio en el escepticismo antiguo, también pienso que la *parrhesia cínica* no ofrece todas las claves que permiten explicar la

singularidad del escepticismo foucaultiano. La *filosofía analítico-política*, sin lugar a dudas, tiene como punto de partida la pluralización de la verdad, que es a su vez condición necesaria para una pluralización del poder. En este sentido, comparte con el cinismo su actitud práctica y una relativa indiferencia teórica que convierte a la verdad en pura materialidad y diferenciación. Sin embargo, el *ethos* escéptico de Foucault no contiene ningún retorno a la singularidad dada de la *physis* ni compromiso alguno con el acto provocador que se ejerce desde la distancia de la vida supuestamente auténtica. La austeridad del escepticismo foucaultiano se corresponde más bien con el origen etimológico de la palabra «escéptico» (*skeptikoi:* examinar). Se trataría de mirar con detenimiento lo que decimos y hacemos en el presente para someter a crítica las verdades excesivas y los poderes unívocos que nos impiden desplazar nuestros marcos de pensamiento y llegar a ser algo distinto de lo que somos.[16]

La pluralización de la vida

La idea foucaultiana de un distanciamiento crítico frente a la totalización del saber y del poder está también en el centro de las preocupaciones del filósofo alemán Odo Marquard. Quizás pueda sorprender que pretenda establecer una conexión entre dos autores que forman parte de tradiciones filosóficas y políticas tan diferentes.[17] Pero hay varias razones que lo justifican. En primer lugar, ambos situaron la génesis de sus opciones intelectuales en relación con la vivencia de la Segunda Guerra Mundial. En la entrevista con Riggins, de 1982, Foucault recuerda cómo a los 16 años no sabía si moriría o no en un bombardeo y explica que esto lo condujo a apreciar el medio intelectual como un espacio de protección frente a las amenazas exteriores.[18] Marquard, por su parte, describe su escepticismo como una transformación en posición filosófica de la experiencia del horror y el desengaño de la Alemania nazi.[19] Además, en la misma medida que Foucault no suscribe completamente el programa del escepticismo antiguo, Marquard rescata solo uno de los dos sentidos que Sexto Empírico le atribuye a los filósofos escépticos. No se trataría del escepticismo como un modo de dudar de todo, en una especie de juego interminable que neutraliza a los pensadores dogmáticos, sino del escepticismo como «el virtuoso punto medio entre dos vicios: el saber

absoluto y el no saber absoluto».[20] Es decir, el escéptico no es aquel que no sabe o que no puede decir nada porque está sumido en la más completa perplejidad. El escepticismo que defiende Marquard se corresponde con la austeridad de no saber nada que se pueda convertir en un principio, es «un saber que dice adiós a los principios».[21]

El adversario de esta actitud escéptica, por tanto, lo constituye la filosofía fundamentalista que pretende transformar la realidad en nombre de principios absolutos y originarios. Abandonar esta posición no implicaría sumergirse en la total arbitrariedad, sino asumir el pluralismo y la contingencia de cada una de las posiciones.[22] Por este motivo, Marquard define el escepticismo como la «sensibilidad para la división de poderes».[23] Aquí la referencia a Montesquieu es necesariamente tangencial, puesto que el autor de *El espíritu de las leyes* solo habría identificado un aspecto particular del efecto liberador que tendría «la variedad de nuestra realidad vital».[24] La división de poderes políticos sería solamente un caso especial de la división de todo poder exclusivo en múltiples poderes. El escepticismo, entonces, iría más allá del problema de lo institucional, haciendo suyo el criterio general de que la libertad individual depende de verse determinado por varios poderes independientes y que rivalizan entre sí y no de estar sometido al arbitrio de un único poder.[25] Esto quiere decir que «la historia» debe dividirse en historias, el saber universal en saberes regionales, la filosofía en filosofías, el poder económico en poderes multiformes, etc. En una lógica muy similar a la de Foucault, el autor alemán considera que el problema no reside en la utopía de abandonar todo espacio en que se ejerza el poder ni tampoco en entregarse a la supuesta capacidad redentora de un poder indiviso. La clave estaría en la pluralización de los poderes.

En tal sentido, la motivación escéptica tendría que ver con un deseo de atemperar esa fuerza poderosa que conduce al ser humano a la uniformidad, pero no con una voluntad de descomposición o de destrucción. La duda escéptica no puede confundirse con la intervención absoluta que implica una negación nihilista, sino que se corresponde con un cuestionamiento que se realiza contra todo absoluto. El procedimiento escéptico introduce dos o más convicciones opuestas donde hasta ese momento había una única idea que pretendía ejercer una soberanía sin resistencias. Permite, por lo tanto, salvar al ser humano de los efectos nefastos que supone depender de una única potencia y lo hace mediante la fragmentación de aquello que quiere ser uno.

Este es el *ethos* del escéptico: cuidar de la libertad descargándose de lo absoluto. Dicha ética podría entenderse como una «dietética del sentido» porque, según Marquard, «nuestra dificultad primaria no es la pérdida de sentido, sino el exceso de pretensión de sentido».[26] Se trataría de un arte de vivir que renuncia a toda forma de pensamiento que tenga la intención directa de ofrecer un sentido unilateral. Pero lo hace no para entregarse a esa otra modalidad de absoluto que consiste en afirmar la ausencia de toda significación. La brevedad de la vida *(vita brevis)* nos impediría llevar a cabo cualquier demostración absoluta de la presencia o la falta de sentido. Esto se refleja en la práctica escéptica a través de una defensa de la proliferación de los sentidos en la que la búsqueda de la felicidad queda sometida a necesarias mediaciones y a la aceptación de una «inevitable cuota de sinsentido» que siempre permanece. Se podría decir que resulta imprescindible un cierto «coraje para la imperfección».[27]

Ahora bien, todo esto no es posible sin que el ser humano asuma su contingencia. En contraposición al proyecto filosófico que pretende alejar lo contingente como única forma de garantizar la dignidad y la libertad humanas, el argumento escéptico entiende que solo salvando la contingencia se pone un freno al programa de absolutización del hombre. La finitud existencial mostraría que la vida es demasiado breve para que el sujeto pueda elegir o abandonar *absolutamente* un modo de ser. Desde este punto de vista, es la propia realidad la que se revela frente a cualquier poder o saber absolutos, señalando la caducidad inevitable de todo proyecto. Por eso, los programas de absolutización del hombre intentan derogar o poner entre paréntesis la realidad.[28] El escepticismo sería un *realismo* si se entiende por tal la afirmación de lo contingente, no exclusivamente como lo causal o lo arbitrario, sino también como aquello que, habiendo podido ser de otra manera, no lo podemos cambiar. La brevedad de la vida constituye un destino que nos obliga a aferrarnos a los hábitos ante la imposibilidad de introducir la novedad absoluta.

Por lo tanto, la conservación de usos del saber y del actuar, la incorporación de orientaciones provisionales para la existencia o la apertura del individuo a las formas plurales de la vida de los otros representan estrategias de compensación para una existencia sometida al límite. Marquard considera que, a diferencia de los supuestos de la filosofía de la historia, el ser humano no es el animal triunfador que alcanza su realización en el

advenimiento de un mundo redimido. Por el contrario, sería una criatura que pretende *compensar* sus derrotas.[29] Lo que se desea *compensar* es la finitud, pero ello se efectúa mediante procedimientos y medidas finitas. El *homo compensator* siempre permanece en la esfera de lo humano, es decir, de la pluralidad y la contingencia. No aspira a lo absoluto ni busca restaurar una plenitud. No tiene el proyecto de producir una universalidad que minimice las diferencias porque solamente la pluralidad compensa las limitaciones de una única vida, al ponernos enfrente de la inmensa heterogeneidad de lo humano. De ahí la relevancia de la comunicación y del escepticismo como garantías de apertura y proliferación de las ideas, los principios, las historias, los valores y las experiencias.

Neoliberalismo y poder indiviso

Deseo retomar a continuación la cuestión del neoliberalismo y específicamente el argumento de Lagasnerie que presenté al principio de este capítulo, cuando señalé que para el autor de *La última lección de Michel Foucault* la actitud escéptica y el pluralismo serían características del planteamiento neoliberal. Esta tesis, como afirma José Luis Villacañas, solo puede sostenerse reduciendo el neoliberalismo a un mero dispositivo intelectual e invisibilizando, por tanto, los últimos cuarenta años de gobernanza mundial.[30] Además, esto evidencia la lectura superficial que Lagasnerie ha hecho de la cuestión neoliberal en Foucault. En *Nacimiento de la biopolítica* no se estudia el neoliberalismo solo como un discurso, sino que se lo aborda principalmente como una tecnología de gobierno. Por este motivo, resulta muy ilustrativo que en *La última lección de Michel Foucault* no se mencione en absoluto el concepto de biopolítica, siendo que dicho problema constituye el umbral de acceso al estudio de la razón de Estado en el curso *Seguridad, territorio, población* y al análisis de la *gubernamentalidad*.[31]

Como ya he apuntado, el concepto de *gubernamentalidad* se refiere al conjunto constituido por análisis y reflexiones, procedimientos e instituciones que permiten ejercer una forma de poder que, teniendo por objetivo principal la población, necesita para consumar su eficacia del gobierno de la relación del sujeto consigo mismo. Esta es la misma dirección a la que apunta el trabajo de Christian Laval y Pierre Dardot cuando plantean

la necesaria distinción entre la representación ideológica del neoliberalismo y su aparato normativo, el cual universaliza el principio de la competencia hasta convertirlo en un patrón de la subjetividad.[32] Ciertamente, Foucault describe el neoliberalismo como una *gubernamentalidad* crítica de las formas de poder que despliega el Estado soberano. Pero en ningún caso concluye que lo que esté en juego en este nuevo arte de gobierno sea un aumento de la libertad de los individuos. Por el contrario, esta *gubernamentalidad* produciría, organizaría y administraría la libertad.[33] Esto es lo que explica, como indica Villacañas, que Foucault califique el cuestionamiento de la acción del poder público por parte de la *gubernamentalidad neoliberal* como un «cinismo».[34]

La crítica neoliberal sería *cínica* en el sentido precisamente inverso al que Foucault le otorgará a la práctica *parrhesiástica* del cinismo antiguo. Aquí resulta pertinente la distinción entre la manifestación encarnada de la verdad propia del *quinismo* griego y el desdoblamiento entre «lo que se dice» y «lo que se hace» característico del cinismo moderno. El neoliberalismo desarrollaría este segundo movimiento, toda vez que uno de sus rasgos principales consiste en ocultar su propia condición de régimen gubernamental. Esto lo hace autopresentándose como una ideología escéptica sin compromisos prácticos y afirmando disponer del monopolio en la producción del pluralismo, lo cual constituye por sí mismo una contradicción. Pero también lo efectúa mediante la naturalización de sus políticas intervencionistas, que se presentan cada vez más como la forma misma de nuestra existencia.

Así pues, desde la perspectiva de su normatividad, el neoliberalismo se corresponde con lo que Marquard entendía como un «programa de absolutización». Estaríamos ante una unificación sin precedentes de las formas plurales de la subjetividad a través de una expansión de la figura de la empresa.[35] La expresión superior de esta racionalidad reside en un modelo de autosubjetivación que impone la identificación personal completa del sujeto con su actividad productiva. De esta manera, el ser humano deja de ser una realidad diversa y heterogénea para convertirse en un agente que introduce el cálculo económico en todos los aspectos de su vida. El dispositivo de gobierno neoliberal constituye un complejo aparato de homogeneización en función de criterios mercantiles. Su potencia totalitaria se evidencia, por ejemplo, en su estrategia de anulación de los conflictos sociales. Estos últimos son bloqueados mediante el despliegue de exigencias y demandas que no

tienen un autor o un responsable identificable y que, por lo mismo, aparecen como imperativos íntegramente objetivos.[36] El sujeto no puede reconocer *lo que hace el poder del poder* y esto se traduce en el sufrimiento psíquico de tratar de responder a una realidad que se confunde con los condicionamientos de la propia naturaleza. De este modo, se *privatizan las contracciones* porque todo problema estructural de la sociedad, que podría abrir el horizonte de los antagonismos democráticos, resulta finalmente reducido a un asunto de autogestión individual.

La racionalidad neoliberal se contrapone frontalmente a una actitud intelectual escéptica que abandone cualquier principio absoluto y a la búsqueda de una división plural de los poderes. El escepticismo y la pluralización de la vida, por tanto, deberían constituir dos lecciones fundamentales para un pensamiento de izquierda que efectivamente desee enfrentarse a la *gubernamentalidad neoliberal*. Sin embargo, algunas de las alternativas teóricas al neoliberalismo que se esbozan en el presente parecen más bien alejarse de estos criterios. Este es el caso, como señalé en el capítulo anterior, de la hipótesis populista defendida por Laclau. Si bien su posición deconstructiva precisamente reivindica la dimensión de la contingencia o la ausencia de determinaciones absolutas, el autor de *La razón populista* no consigue desprenderse por completo de la nostalgia que produce abandonar el sueño de un poder indiviso y unívoco. El problema de lo absoluto reaparece en su filosofía como un recurso decisivo para explicar la fuerza de los afectos en la articulación de los significantes políticos. En efecto, la eficacia en la construcción de un poder colectivo se encuentra en Laclau completamente condicionada por su capacidad de compensar la ausencia de lo absoluto. En este punto, la noción marquardiana de *homo compensator* resulta de utilidad para una crítica de los supuestos antropológicos lacanianos que operan en el argumento de Laclau. Porque no necesariamente lo que se compensa debe guardar relación con una falta constitutiva o una precariedad ontológica, en donde la búsqueda y la sustitución de lo absoluto cumplen siempre un papel determinante. Las compensaciones pueden estar referidas a carencias físicas que perfilan nuestra experiencia como seres corpóreos, de un modo tal que los rendimientos sustitutivos no pueden permitirse una hipotética restauración de lo absoluto, sino que deben incorporar la pluralidad. La teoría de la compensación de Marquard asume la finitud

humana no como el motor que moviliza y alienta la ilusión de lo absoluto, sino como aquello que la impide.[37]

Por otra parte, el problema de las alternativas a la *gubernamentalidad neoliberal* también está presente en el pensamiento de Foucault. De algún modo se refiere a esto en el curso *Nacimiento de la biopolítica* cuando señala que «lo que falta en el socialismo no es tanto una teoría del Estado sino una razón gubernamental [...], es decir, una medida razonable y calculable de la extensión de las modalidades y los objetivos de la acción gubernamental».[38] El socialismo habría funcionado conectado a *gubernamentalidades* liberales o acoplado a una *gubernamentalidad de partido* como la que caracteriza a los Estados policiales y totalitarios. Estaría en condiciones de ofrecer una racionalidad histórica y una racionalidad económica, pero no una racionalidad autónoma respecto al modo de conducir a los sujetos.

Foucault sugiere que esta ausencia de *gubernamentalidad* se trataría de enmascarar otorgándole un papel decisivo a la relación de conformidad con el texto, de tal manera que la cuestión de la interpretación verdadera de los textos fundamentales del izquierdismo ha sustituido a la pregunta por el régimen gubernamental dentro del cual pretende en realidad funcionar el socialismo.[39] Hacerles reconocer a los seres humanos la fuerza de una verdad o someterlos a la autoridad de una idea que reclama su universalidad no es lo mismo que gobernarlos.[40] El arte socialista de gobernar no puede ser deducido de la supuesta verdad de un texto, sino que nos corresponde inventarlo.[41] Este puede ser el trabajo y el desafío de una actitud escéptica que contribuya a darle forma a nuestra impaciencia de la libertad.

7. Resistencia y vitalismo

> Trato de historizar al máximo para dejar el menor lugar posible a lo trascendental. Pero no puedo suprimir la posibilidad de encontrarme algún día frente a un residuo no desdeñable que sea lo trascendental.
>
> MICHEL FOUCAULT

En los capítulos anteriores he explorado el problema de la resistencia política frente al neoliberalismo. Para ello confronté el pensamiento de Foucault con dos formulaciones teóricas que, en principio, pueden parecer distantes. Me refiero a la cuestión de la hegemonía en Laclau y a la afirmación que realiza Marquard del escepticismo como un *ethos* intelectual ligado a la división de poderes. De todo esto han emergido diversos elementos que permitirían identificar territorios políticos para combatir la *gubernamentalidad neoliberal*, así como otras vías o estrategias afectadas por significativas limitaciones. He avanzado, por tanto, en una dirección que constata la contingencia e historicidad de modalidades de gobierno neoliberal que intentan naturalizarse. Ahora me gustaría estudiar la posibilidad de una *ontología de la resistencia* al neoliberalismo que sirva como un horizonte de fundamentación de su inevitable colapso. Con ese objetivo, comenzaré este capítulo evaluando el lugar al que arriba la *analítica del poder* después de la serie de desplazamientos que la afectan a lo largo de toda la obra de Foucault. Se trata de la última de sus configuraciones. Aquella que se produce hacia finales de la década de los setenta y que supone una comprensión de las relaciones de poder desde una inmanencia caracterizada como un espacio de antagonismos y de entrecruzamientos de relaciones de fuerza que suscitan siempre un modo de contestación.[1] Foucault describe este espacio como un «agonismo» entre relaciones de poder e intransitividad de la libertad,[2] que tendría como trasfondo la multiplicación de los procedimientos de gobierno de los individuos o las poblaciones y su constante derrocamiento. Sin embargo, en todo este análisis subsiste un problema: la relación recíproca entre poder y

libertad parece una tautología, toda vez que la resistencia responde de una forma especular frente a los mecanismos coercitivos. Foucault habría sido consciente de este dilema. Por eso buscó un argumento que le permitiese establecer una diferencia entre poder y libertad.[3]

El problema de la resistencia

¿En qué correspondería fundar una posible naturaleza asimétrica de los juegos del poder y la resistencia? Foucault parece vacilar ante esta pregunta. En una entrevista de 1978, por ejemplo, se muestra inclinado a romper la circularidad del argumento estableciendo un privilegio ontológico de la resistencia: «El poder —afirma— nace de una pluralidad de relaciones que se injertan en otra cosa, nacen de otra cosa y hacen posible otra cosa».[4] No obstante, esta idea de una enigmática realidad que precede al poder sugiere un camino que finalmente no será recorrido por la investigación foucaultiana. Describir semejante alteridad del poder implicaría superar la estructura tautológica *poder-resistencia* cediendo al argumento de una instancia originaria que funcionaría como condición de posibilidad de la otra. Foucault descarta asignar «al poder una función ontológicamente segunda respecto de un origen ontológicamente libre».[5] El camino que, en cambio, sí desarrollará Foucault para preservar su hipótesis de la implicación recíproca del poder y la libertad e introducir una diferencia entre ambos términos consistirá en afirmar la existencia de una *subjetividad autopoiética*. Esto implicaría que la *lógica gestionaria* de lo existente que caracteriza a los *dispositivos de poder* tendría que ser puesta en correlación con una *lógica creativa* orientada a la producción de nuevas formas de ser. El *cuidado de sí* escaparía en alguna medida de los aparatos administrativos de la subjetividad, interesados en la contención, canalización, explotación y organización de la experiencia.

Pero, como señala José Luis Villacañas, esta comprensión del trabajo *autopoiético* se corresponde con una forma específicamente aristocrática de inspiración helénica, cuyo problema es la identificación precisa del modo en que este *cuidado de sí* se inscribe en un *cuidado de nosotros*.[6] El problema de la *lógica gestionaria* no consiste exclusivamente en la destrucción de la autonomía kantiana del sujeto, sino también en la descomposición de los lazos de

integración social. En tal sentido, si bien la *lógica creativa* contiene lo que podría llamarse «la virtud republicana del *cuidado de sí*», no consigue desplegar todo el alcance de la tradición republicana del autogobierno como «cuidado reflexivo del nosotros».[7] Villacañas considera que en Foucault no hay un *nosotros* porque el pensador francés prefirió reivindicar «los ideales comunes a la ilustración estoica y moderna».[8] Es decir, optó a favor del universo de valores decadente de la *polis* griega que se manifiesta en el elitismo imperial del estoicismo. Por mi parte, no creo que el modelo foucaultiano se corresponda con el estoicismo ni tampoco con alguna otra de las escuelas filosóficas de la Antigüedad que el filósofo de Poitiers estudió en los años ochenta (cinismo, epicureísmo, platonismo, etc.). Habría que distinguir entre la explicación genealógica del *cuidado de sí*, en la cual el propio Foucault se refiere a la crisis de la ciudadanía ateniense, y la específica opacidad de un *nosotros* como algo que atraviesa soterradamente su programa filosófico. Creo que este problema del *cuidado de nosotros* responde más bien a la misma dificultad de fundamentación de las prácticas de libertad frente a los dispositivos de poder que indicábamos más arriba. De tal manera que la investigación sobre los modos históricos del *cuidado de sí* y su eventual actualización solo abre un territorio de exploración y todavía se encuentra muy lejos de ofrecer una solución para este problema. Después del Foucault de la *estética de la existencia* o de los estudios acerca de la *parrhesia* seguimos sin saber de dónde procede la productividad no gestionaria de la resistencia y cómo ese *ethos* inventivo puede relacionarse y contraponerse a los *dispositivos de poder*.

Esta zona aporética de la *analítica del poder* trasciende una inquietud simplemente hermenéutica, circunscrita a los escritos de Foucault. Algunos de los principales debates del pensamiento contemporáneo se podrían explicar como un resultado de este punto ciego de la teorización que ha intentado una y otra vez ser colmado de sentido. Aquí se inscribe, por ejemplo, la crítica de Roberto Esposito al concepto foucaultiano de biopolítica, según la cual el filósofo francés oscilaría entre una interpretación afirmativa de la biopolítica que asume como su efecto prioritario la producción de subjetividad y una concepción negativa de ella cuyo resultado no puede ser otro más que la destrucción de la vida. La primera perspectiva, que involucra una suerte de dialéctica entre política y vida, ha sido recogida y desarrollada por la lectura que Michael Hardt y Antonio Negri hacen de

Foucault. En este caso, el agonismo entre poderes y resistencias aparece descrito como el continuo movimiento de la *multitud* plural de las subjetividades, cuya formación de constelaciones de singularidades y acontecimientos impondrían al *imperio* constantes reconfiguraciones globales.[9] La segunda perspectiva, centrada en una política que sepulta cualquier potencia innovadora, se corresponde con la lectura que ha hecho Giorgio Agamben. En este punto quizás sería más adecuado hablar de *tanatopolítica* que de *biopolítica*, puesto que la tesis del autor de *Homo sacer* es que el estado de excepción define verdaderamente lo que es la política como pura producción de *homines sacri*,[10] es decir, de vida que puede ser aniquilada impunemente. Pienso que se puede advertir con claridad que Foucault, si bien posibilita estas dos perspectivas, en realidad está muy lejos de los supuestos básicos de ambas. Principalmente por una manera distinta de encarar el análisis histórico. La *analítica del poder* no descansa sobre una filosofía de la historia que garantice los desplazamientos entre soberanía, disciplina y control, y cuyo sujeto sea un «poder vital» definido como *multitud*. Tampoco Foucault entiende la historia del poder como una catástrofe en la que se impone una «producción improductiva» de *nuda vida*.[11] De ahí el interés del francés por las apropiaciones económicas de la vida que se advierten, por ejemplo, en el neoliberalismo. Pero, sobre todo, Foucault se contrapone al proyecto de Agamben porque —como ha apuntado Villacañas — no añora una vida viviente sin dispositivos anclada en la potencia absoluta.[12]

Sin embargo, estas aclaraciones no resuelven la oscilación del argumento biopolítico del autor francés que habría servido de condición de posibilidad para las sagas *Imperio* y *Homo sacer*. Esposito tiene razón cuando identifica una indeterminación del concepto de vida en los trabajos de Foucault, pero se equivoca al intentar superarla con el recurso al *paradigma inmunitario*, porque dicha propuesta no hace más que introducir una nueva oscilación. Esta vez entre la afirmación de que la política moderna actúa históricamente de forma inmunitaria y la afirmación de que esta relación antinómica es connatural a la propia vida.[13] Hay que observar, además, que esta indeterminación no se resuelve con un ejercicio dialéctico porque ella no obedece a una imprecisión o a una indecisión del enfoque foucaultiano. Como sugiere Muhle, deberíamos tomarnos en serio el hecho de que Foucault opere con una noción de vida que no quiere ni pretende

determinar.[14] Esto último nos conduce en la dirección de intentar comprender ese silencio que parece atravesar íntimamente categorías como *dispositivo*, *poder*, *biopolítica* o *cuidado de sí*.

Dicha aproximación la podemos encontrar en Judith Butler, para quien existiría una especie de «psicoanálisis suprimido» en la obra de Foucault, que podría identificarse cuando el francés intenta establecer el lugar de la resistencia en el contexto de los procesos de producción del sujeto.[15] Los poderes actuarían sobre los cuerpos e incluso dentro de los cuerpos modelando una forma de relación del sujeto consigo mismo, determinando una identidad o, como se afirma en *Vigilar y castigar*, inventando un alma. Pero ¿cómo entender esa interioridad que aquí es nombrada por Foucault? ¿Se trata de una pura ficción que nace de la sujeción o hay allí algo así como una existencia previa a la «in-corporación» de esa alma que va a ser colonizada? ¿Sobre qué materialidad se instalan, operan y se multiplican los *dispositivos de poder* antes de que emerja un cuerpo disciplinado o un individuo obediente? Para Butler el sujeto siempre «surge a costa del cuerpo y su aparición se halla inversamente condicionada por la desaparición del cuerpo».[16] El «yo», entonces, expresaría la forma espectral de un cuerpo avasallado y destruido con el objetivo de dar lugar a una identidad. Esto último permite suponer la pervivencia de un residuo, algo así como un retorno fantasmagórico de un cuerpo salvaje y no normalizable. La resistencia al poder tendría que ver con este fondo inasimilable que se manifiesta como una fuga constante ante la cual el poder fracasa una y otra vez. Por eso, se puede decir que el sujeto foucaultiano nunca es producido instantáneamente a través del sometimiento, sino que siempre está en vías de ser producido.[17] La hipótesis de Butler consiste, por tanto, en plantear que, del mismo modo que en el psicoanálisis el sujeto no es equivalente a la *psique* de la cual emerge, en Foucault, el sujeto no sería equivalente al cuerpo del cual emerge. Esto supondría que el pensador francés ha investido al cuerpo de un significado psíquico que no consigue desarrollar dentro de su esquema teórico.[18] El cuerpo sería, por una parte, lo que desborda los sistemas de dominación; pero, por otro lado, dicha dimensión solo podría ser conceptualizada a través de una noción de «inconsciente» que —como sabemos— Foucault no está dispuesto a asumir por diversas razones. Una de tales razones es identificada por Villacañas cuando relaciona las dificultades de Foucault para definir un concepto republicano satisfactorio del *cuidado de sí*

con su «incapacidad de entender a Freud».[19] El filósofo francés no habría podido desprenderse de una representación del argumento freudiano como un peligroso idealismo que pretende la normalización y el recorte de lo singular. Esto le impidió comprender el materialismo con el cual el psicoanalista austriaco abordaba la necesidad de superación del narcisismo primario[20] y, por ende, su articulación entre *cuidado de sí* y relación social.

En mi opinión, el planteamiento de Butler acierta y se equivoca al mismo tiempo. Creo que está en lo correcto cuando apunta en la dirección de un capítulo ausente en las investigaciones foucaultianas. Se trataría de una teoría acerca de la materialidad de la vida que, sin embargo, y en esto yerra Butler, no puede reposar en el concepto psicoanalítico de inconsciente. No lo puede hacer porque Foucault rechaza de manera profunda la articulación entre poder y deseo formulada por el psicoanálisis. Esto último no se refiere exclusivamente a la descalificación de la *hipótesis represiva* y su recorte de lo singular, ya que, como el propio autor francés recuerda, hace mucho tiempo que los psicoanalistas saben que el sexo no está reprimido.[21] El problema guarda relación con un aspecto más de fondo: la tesis de que es la ley lo que constituye al deseo y la falta que lo instaura.[22] Es decir, el planteamiento de que existe una productividad de la norma respecto al deseo[23] que convierte en una ilusión cualquier denuncia posterior de la represión y en una quimera la búsqueda de un deseo fuera del poder.[24] Foucault, entonces, impugna este planteamiento psicoanalítico por dos argumentos decisivos. En primer lugar, porque entender al poder como algo constitutivo del deseo conduciría a la afirmación «ustedes ya están siempre atrapados»[25] y con ello se reproduciría nuevamente la interpretación catastrófica de *la historia de los dispositivos*. Segundo, porque el mito del origen —algo contra lo cual el francés siempre combatió— no se abandona solo con otorgarle la iniciativa al poder constructivo de las normas, sino que es preciso comprender que no hay normas en sí y que ellas no tienen una esencia separada e inalterable respecto a su propia acción.[26] No es mi objetivo evaluar en detalle la pertinencia de esta interpretación foucaultiana del psicoanálisis. Solamente apuntaré que en la misma medida que Foucault ha sabido separar y contraponer la noción de deseo en Marcuse y Lacan, no está para nada claro que haya conseguido distinguir adecuadamente entre la construcción lacaniana y la perspectiva freudiana. Villacañas subraya esta diferencia planteando que en Freud «la libido, como materialidad psíquica, no es la administración de una *pura falta*

[...] sino que es dolor, sufrimiento, desequilibrio y síntoma».[27] El argumento de Freud, entonces, exigiría la existencia material de las pulsiones libidinales e impediría, principio de realidad mediante, la autorreferencialidad vacía del sí mismo.

Esto último nos permite observar, además, que la teoría ausente sobre la materialidad de la vida en Foucault tampoco podría reposar en la referencia deleuzeana al deseo, que si bien no es una determinación «natural» ni «espontánea»[28] se confunde con las líneas de fuga, conjugación y disociación de flujos.[29] De hecho, no debemos olvidar que para Deleuze no hay ningún problema con el estatuto de los fenómenos de resistencia, ya que las líneas de fuga son las primeras determinaciones y el deseo agencia el campo social.[30] Por otra parte, como ha observado Villacañas, el régimen de lo humano en Deleuze sería la consecuencia de una ordenación de fuerzas que en principio no son fundamentalmente humanas y que se recortan por la acción secundaria de los *dispositivos de poder*.[31] Esta función antropogenética de los *dispositivos* conduce a la tesis de que es preciso liberar a la vida de su «forma humana»[32] y nuevamente a una consideración metahistórica del poder como catástrofe. Algo que no se corresponde con la genealogía foucaultiana de los *dispositivos*, cuyo elemento transversal consiste en la transformación sistemática de modos de subjetivación históricos y humanos. En otras palabras, Foucault no apuesta por una fuga del poder a través de la potencialidad de una vida que esté más allá de la historia. Para él no hay fuerza vital que venga desde el exterior[33] y, por tanto, toda resistencia se desplaza como «contradiscurso» o «contraconducta» inserta en el espacio inmanente de las relaciones de poder. En tal sentido, la *arqueo-genealogía* foucaultiana nos sugiere que habría que pensar la vida en una dimensión estrictamente social e histórica, en su expansión extensiva y orgánica, de un modo que nos permita comprender su enorme capacidad de articular nuevas formas y su potencia reactiva frente a la repetición de lo mismo. Evidentemente, esto nos sitúa en la dirección de una *ontología vitalista* que, aunque pueda estar operando de un modo subyacente en el pensamiento de Foucault, él jamás tuvo interés alguno en elaborar de una forma explícita. A continuación avanzaré en este camino siendo plenamente consciente de que me enfrento a un *arcanum* en la obra del pensador francés, cuya exploración debe ser fiel con ese «escepticismo sistemático ante los universales

antropológicos»[34] que el autor de Poitiers intentó poner en práctica en cada uno de sus escritos.

Un arcanum *del pensamiento*

Arcanum es lo secreto, lo recóndito, aquello que en principio no se puede conocer o comprender. Se trata, por tanto, de una dimensión que ha acompañado al pensamiento desde siempre. De hecho, el primer *arcanum* lo constituye la propia realidad en su carácter siempre evasivo, escapando a todas nuestras abstracciones. Pero también el propio sujeto que interroga respecto al misterio del mundo y su específico modo de preguntar están atravesados por la sombra del *arcanum*. ¿Por qué hay algo que soy yo en este mundo? ¿Por qué mi vida, esta vida, y no más bien la nada? Frente a estas cuestiones se advierte un primer peligro. El problema de suponer que los conceptos están en condiciones de ofrecernos una plenitud de sentido cuando más bien todos ellos se hallan marcados por la impotencia y por una defectividad insuperable.[35] Recordando a su maestro Canguilhem, Foucault decía que «formar conceptos es una manera de vivir y no de matar la vida».[36] Esto quiere decir que existe una articulación defectiva del concepto y de la vida, ante la cual nuestra teorización no involucra una hipotética restauración de lo absoluto, sino más bien una *compensación* que busca incorporar dicha ausencia.[37] El trabajo deconstructivo del pensamiento a lo largo del siglo XX, del cual forman parte los escritos de Michel Foucault, ha tenido el mérito de asumir esta dimensión débil o defectuosa de los conceptos[38] y de traducirla en un ejercicio crítico que ha liberado a los significantes de las demandas de plenitud. Sin embargo, como ha señalado Villacañas, en una época en que el neoliberalismo produce la realidad social como un desplazamiento continuo e inagotable de deseos inarticulados, resulta decisivo advertir que Foucault es convergente con la deconstrucción solamente hasta cierto punto.[39]

Para el pensador francés no hay liberación infinita del significante. Por el contrario, partiendo de la imposibilidad de nuestro propio pensamiento para superar la dispersión discursiva y pacificar los antagonismos sociales, Foucault muestra una organización de los significantes y de las prácticas. La identificación de *epistemes* y *dispositivos* evidencia que existen determinaciones históricas insoslayables. Por eso, la resistencia no puede

comprenderse como flujos de heterogeneidades sin territorio. Si hay resistencia es porque existe una realidad viviente que, desde la acumulación histórica de contenidos y experiencias, considera necesario responder a partir de la relación que establece consigo misma y con los poderes que la afectan. Esta productividad nos indica que los dispositivos deben operar sobre algún tipo de disposiciones, gestos o soportes para perfilar una forma de individualización. Del mismo modo que es preciso reconocer en el *cuidado de sí* algo que difiera de la potencia normativa de los poderes. Esto no significa que haya una ontología o una antropología explícitas en el pensamiento de Foucault, o que debamos olvidar sus valoraciones metodológicas que lo alejan del recurso a la universalidad y a la filosofía trascendental. Debemos tomar en serio el reiterado rechazo del autor francés a ser calificado como filósofo y encarar el *arcanum* de su obra. Nos encontramos cara a cara con el elemento impensado que la desborda, señalando en el interior de nociones como *cuerpo*, *vida*, *biopolítica* o *dispositivo* una materialidad que no puede ser objeto de elaboración conceptual, un límite que obedece a la decisión de Foucault y que, como ya hemos mostrado, ha condicionado la cartografía de la filosofía contemporánea.

Explorar dicho *arcanum* supondría reorientarse en el pensamiento. Esto significa que habría que recorrer un camino que en algún momento fue negado o interrumpido y quizás con ello corregir los mapas de nuestras tradiciones intelectuales más recientes. Pero esto último no es posible sin realizar un trabajo exhaustivo que establezca la procedencia de los conceptos, una historia crítica que nos sitúe frente al complejo sustrato de relaciones e interconexiones que explican una elaboración teórica y las intuiciones o los sentidos silenciosos que ella arrastra consigo. En el caso de Foucault, habría que atender a los aspectos más íntimos de su formación intelectual y de las lecturas que inclinaron su vocación hacia una crítica existencial y epistemológica de las ciencias sociales, verdadero punto de partida de su investigación hacia finales de los años cincuenta.[40] En este contexto, nadie fue tan importante para Foucault como Georges Canguilhem, director de su tesis doctoral y referencia permanente de su filosofía, a veces muy explícita y en otras ocasiones un tanto secreta. Por este motivo, quizás en los escritos del filósofo de Castelnaudary se encuentre el *arcanum* que nos ofrezca las claves fundamentales respecto a esa *ontología ausente*[41] o esa *antropología mínima* con

la cual estaría operando la *arqueo-genealogía* foucaultiana. Buscamos, en definitiva, una elaboración teórica acerca de la materialidad de la vida.

Hipótesis para una teoría de la vida

Mi hipótesis es que el desarrollo teórico de la cuestión de la materialidad de la vida hay que buscarlo en la reflexión de Canguilhem acerca de los conceptos de *normalidad* y *patología*. Como ha mostrado Villacañas, una historia conceptual adecuada debería indicarnos en este punto la apropiación que el francés realizó de la noción de *normatividad orgánica* de Kurt Goldstein y con ello conducirnos al centro de los debates de la antropología histórica alemana, es decir, a los trabajos de Helmuth Plessner, Arnold Gehlen o Hans Blumenberg.[42] Canguilhem, partiendo de una lectura de la principal obra de Goldstein, *Der Aufbau der Organismus* (1934), abandona la descripción de la enfermedad como ausencia de normas o toma de distancia gradual de un estado orgánico respecto a un criterio que establece la norma, habitualmente un promedio o algún otro patrón cuantitativo, para comprenderla como «la manifestación de una nueva forma de vida»[43] que evidencia la dificultad del organismo para articular una nueva organización frente a las modificaciones que puede experimentar el medio. Esto último implica que un organismo sano es aquel que tiene la capacidad de darse a sí mismo nuevas normas en función de las transformaciones que afectan el ambiente en el cual este habita.[44] La vida, entonces, estaría estructurada por una *normatividad biológica* que consiste en la capacidad de instituir normas a partir de las situaciones diferentes que va presentando el entorno.[45] En este sentido, la experiencia patológica se definiría desde una perspectiva cualitativa como el resultado de *una reducción drástica del poder normativo en cuanto a su flexibilidad*. Según Canguilhem: «El enfermo está enfermo porque solo puede admitir una norma, el enfermo no es anormal por ausencia de norma sino por incapacidad para ser normativo».[46]

Esta conceptualización de la vida como una realidad lábil, desde el punto de vista normativo, no supone solo abandonar la oposición entre *normalidad* y *patología* y el supuesto de la existencia de *formas vitales a-normales*. También involucra rechazar cualquier enfoque «finalista» del desarrollo del organismo[47] puesto que la vida no se encontraría determinada por una especie de *telos*

último que opere como su norma, su deber-ser o su prototipo. Por el contrario, las normas son producidas de un modo inmanente y siempre actualizable por el movimiento creativo de la vida. La vida sería una intensidad inventiva abierta y caracterizada por la errancia,[48] en permanente proceso de autoconstitución de *regímenes de normatividad* que persiguen asegurar una continuidad de ella misma en su relación con el medio. Por lo tanto, no se puede concluir —advierte Villacañas— que el organismo viviente sea una pura productividad autoafirmativa, ya que su finalidad es actualizar *lo latente* en respuesta a lo que impone la novedad del ambiente.[49] Esto significa que la filosofía de Canguilhem podría definirse como un *vitalismo* siempre y cuando se advierta su *antiesencialismo*[50] y su énfasis en el aspecto relacional del proceso. Los organismos vivientes solamente se podrían comprender a partir de las relaciones polares que establecen con su entorno. No existiría ninguna posición pasiva ni aislada para que se inscriba el individuo, pero tampoco habría en todo esto un puro incremento sin más de la fuerza. Estaríamos más bien ante una actividad intensa de mutua afectación entre el viviente y el medio donde las normas emergen, desaparecen y reaparecen produciendo y derrocando equilibrios que garantizan una subsistencia. Por esa razón, la distinción radical entre *disposición natural* y *dispositivo social* pierde aquí su sentido. Las normas no pueden ser consideradas como datos objetivos observables porque «los fenómenos que originan no son los estáticos de una normalidad, sino los dinámicos de una normatividad».[51] Pero tampoco dicha experiencia puede obedecer solamente a un principio externo al propio movimiento expresivo de lo viviente.

Esto último resulta decisivo para comenzar a advertir la convergencia entre la filosofía de la vida de Canguilhem y los planteamientos de Foucault. Ambos autores se preguntan por el poder de las normas frente a la existencia humana y por la dirección en que estas se orientan,[52] y encuentran la respuesta en una teorización antiesencialista que no incurre en un construccionismo social extremo. Esta doble posición se refleja con mucha claridad en la ontología de Canguilhem cuando afirma la variabilidad de una vida desprovista de estructuras teleológicas y formas predeterminadas, al mismo tiempo que reconoce una instancia trascendental que «tiene la condición de fundamento infundado».[53] La huella de esta ontología puede advertirse en diversos pasajes de los escritos de Foucault. Por ejemplo, cuando describe la posibilidad de una *subjetividad autoformativa* que estaría en

condiciones de producir normatividad aunque ella misma forme parte de un medio saturado de mecanismos de normalización. De este modo, ser sujeto sería «estar expuesto a la acción de una norma»,[54] algo que puede emerger en la forma de la contraconducta o aparecer como un *ethos* mediante los repertorios ascéticos. La importancia, entonces, de una lectura de Foucault desde Canguilhem y la antropología histórica consistiría en no asumir esta actividad *autopoiética* como una brecha entre el viviente y lo social.[55] Según Villacañas, tendríamos la posibilidad de explicar la resistencia, el *cuidado de sí* y el *cuidado de nosotros* desde el organismo viviente humano sin incurrir en la figura del *duplicado empírico-trascendental* denunciada en *Las palabras y las cosas* y sin establecer tampoco una estructura fija de la formación psíquica.[56] Podríamos pensar la disciplina social en general como una «exigencia intersubjetiva del viviente humano» y las tecnologías de poder en particular como la ruina de la potencia normativa del organismo.[57] Estaríamos en condiciones de reconocer la imposibilidad orgánica de que no se produzcan resistencias y la necesidad reflexiva de *cuidado del sí mismo*. Esto significa que la vida —para Foucault— no es solo un producto de los dispositivos. Existiría una arquitectura que le pertenece a lo viviente y que subsiste en la propia nervadura íntima del *bios.* De hecho, si el dispositivo es una red estratégica que combina elementos discursivos y extradiscursivos, un sistema histórico-temporal específico que contiene una coherencia normativa interna, habría que concluir que el cuerpo constituye en sí mismo un dispositivo inserto en una red plural y heterogénea de múltiples dispositivos. Esta hipótesis no debe considerarse antagónica al «escepticismo sistemático ante los universales antropológicos» que Foucault proclama defender.

Ciertamente, el autor francés jamás reconoció en el concepto de vida una categoría trascendental ni aceptó la utilización de la noción de «naturaleza humana». Cuando habla de vida siempre lo hace en relación con las transformaciones del conocimiento biológico hacia finales del siglo XVIII o en referencia a los procedimientos de gobierno de la población que emergen en la misma época. Por ese motivo, en el célebre debate con Noam Chomsky de 1971 califica las nociones de *vida* y *naturaleza humana* no como «conceptos científicos», sino como «indicadores epistemológicos» cuyo efecto se limitaría a la clasificación y diferenciación de los discursos.[58] Sin embargo, como ya hemos señalado, todo pensamiento encuentra en su insuperable defectuosidad la región en que se inscribe su *arcanum*. Esto quiere decir que en Foucault

podemos encontrar al mismo tiempo el *esfuerzo* intelectual por una historización radical y el inevitable recurso a un materialismo filosófico que no ha sido elaborado teóricamente de un modo explícito. Aquí debe observarse que el término «esfuerzo» posee una connotación decisiva, como lo sugiere un fragmento de la conversación con Giulio Preti de 1972:

> A lo largo de toda mi investigación [...] me *esfuerzo* por evitar cualquier referencia a ese trascendental, que sería una condición de posibilidad de todo conocimiento. Cuando digo que me *esfuerzo* por evitarlo no afirmo estar seguro de lograrlo [...]. Trato de historizar al máximo para dejar el menor lugar posible a lo trascendental. Pero no puedo suprimir la posibilidad de encontrarme algún día frente a un residuo no desdeñable que sea lo trascendental.[59]

La ambivalencia de este pasaje nos sugiere pensar el vitalismo foucaultiano como un residuo que atraviesa la *arqueo-genealogía* y en el que la idea canguilhemniana de un «fundamento infundado» resulta finalmente operativa. Algo que tiene suma importancia para pensar determinados territorios de la obra de Foucault con él y más allá de él, como la cuestión de la resistencia, el problema del *cuidado de sí* o la difícil articulación entre *biopolítica* negativa y afirmativa.

Maria Muhle, en tal sentido, ha ofrecido un interesante modelo para pensar el problema de la biopolítica desde una perspectiva que combina los enfoques de Canguilhem y Foucault. Según su análisis, los *dispositivos biopolíticos* no deben comprenderse únicamente como aparatos externos que operan sobre la vida objetivándola. Sería necesario identificar un proceso por el cual estos mecanismos *mimetizan* «la dinámica propia de la vida y se inscriben dentro de los procesos vitales».[60] De ser esto así, habría que advertir la doble lógica que caracteriza a los procesos vitales y su compleja vinculación con los poderes. Por una parte, tendríamos un *movimiento de autoconservación* que busca asegurar la estabilidad entre el organismo y el medio; y, por otro lado, nos encontraríamos frente a una *dinámica de producción de variaciones* en la que se crean nuevas normas que posibilitan el cambio del medio y la autogeneración.[61] No se trata, entonces, solamente de la voluntad de perseverar en el ser, de incrementar las garantías de seguridad y continuidad de la vida. También se despliega una potencia de diferir, una

voluntad de dejar de ser lo que somos. La *función mimética de los dispositivos* disciplinarios tendría relación con la tendencia a preservar los equilibrios internos del ser viviente, mediante la normalización de los cuerpos, la estabilización utilitaria de los individuos y el incremento de la docilidad. Pero también existiría una imitación de la plasticidad normativa de la vida a través de los *dispositivos de seguridad*, cuya finalidad no es otra que el gobierno de la variación, la incertidumbre o el desvío.[62] Desde este punto de vista, la resistencia y sus *desplazamientos autopoiéticos* en la figura del *cuidado de sí* serían la expresión de un potencial normativo de la vida que transgrede las estrategias de subordinación y recorte de la experiencia o que no consigue alinearse satisfactoriamente con la *gestión gubernamental* de la variación y la diferencia.[63] Este segundo movimiento nos situaría de lleno en el problema contemporáneo de la tecnología neoliberal y de su capacidad para administrar la pluralidad y la modulación de las subjetividades en un espacio abierto y cambiante.

Debemos comprender la «captura neoliberal» de la diferencia como una *estrategia mimética* que no logra resolver la paradoja de una libertad que se ofrece como elección entre posibles instituidos. Como señala Maurizio Lazzarato, una vez que todo resulta aparentemente posible en la multiplicidad intensiva de las alternativas del mercado, nada es ya posible como creación de lo inédito.[64] Esta es la vieja intuición formulada por Theodor W. Adorno y Max Horkheimer cuando en su análisis de la industria cultural capitalista describían una libertad que se presentaba como «libertad para siempre lo mismo».[65] Es decir, la *mímesis neoliberal* puede ser exitosa en cuanto a la tendencia *autoconservadora de la vida*, pero fracasa en su intento de subsunción de la *tendencia a la autosuperación*. El viviente que se despliega en la *doble dinámica del durar y del diferir* es conducido a un encierro en su propia autonomía y en el goce agotador de sí mismo. Así se asemeja cada vez más al mundo fijo y rígido del enfermo, carente de toda variación creativa. Pero el cuerpo es un extraño *dispositivo de supervivencia* que responde creativamente a las demandas externas y que garantiza una actualización constante de las exigencias del ambiente. Por eso sufre el desencanto de mundos que no son posibles y añora, sueña e imagina otras formas de la propia vida. Plessner decía que solamente «porque no sabemos de lo que todavía es capaz el ser humano, tiene sentido resistir la dolorosa vida sobre esta tierra».[66] Dicho principio de la *insondabilidad del ser humano* subyace, sin lugar a dudas, en la

secreta ontología foucaultiana. Un *materialismo ensoñado*[67] que puede ser el fundamento infundado de nuestra libertad.

8. El lento colapso del neoliberalismo

> El rol del intelectual es justamente mostrar continuamente cómo lo que parece ir de suyo en nuestra vida cotidiana es de hecho arbitrario y frágil, y que siempre podemos sublevarnos.
>
> MICHEL FOUCAULT

En los capítulos precedentes he desplegado una serie de análisis sobre las formas de gobierno neoliberal a partir de una consideración ampliada del pensamiento de Foucault. Sin embargo, los estudios foucaultianos sobre el neoliberalismo suelen limitarse al espacio de problemas abiertos por el único curso que el autor francés dedicó al estudio de esta doctrina: *Nacimiento de la biopolítica*. En relación con este curso, se podría confeccionar una sucinta cartografía de los múltiples debates y líneas de investigación que ha abierto con respecto al ordoliberalismo, el neoliberalismo francés y el norteamericano. Estas discusiones van desde el asunto de la vigencia y pertinencia de los diagnósticos de *Nacimiento de la biopolítica* para una lectura de nuestro presente, hasta polémicas en torno a la supuesta simpatía de Foucault por las tesis del liberalismo económico. En cuanto al debate sobre la actualidad del curso existen dos posiciones principales. La reivindicación del planteamiento foucaultiano que hacen Christian Laval y Pierre Dardot en el contexto del análisis de la *razón neoliberal* como *sistema-mundo*,[1] y la crítica de autores como Maurizio Lazzarato o Wendy Brown que advierten sobre la insuficiencia del marco crítico general que ofrece este curso. Para el autor italiano, porque no se identificaría la conexión del neoliberalismo con el capitalismo financiero,[2] y para la autora estadounidense, porque no habría una reflexión sólida acerca del *homo politicus* que pueda compensar los excesos del *homo economicus* neoliberal.[3] Por otro lado, en lo referido al problema de la supuesta inclinación del francés a favor de las tesis del economicismo liberal, también existen dos puntos de vista claramente discernibles: la perspectiva crítica de autores como Daniel Zamora o Michael

C. Behrent, que desde este argumento cuestionan radicalmente la aportación del curso,[4] y el enfoque de Geoffroy de Lagasnerie, quien, como analizamos en el capítulo 6, valora y reivindica la supuesta opción liberal del pensador francés. Pero hay otro conjunto de lecturas del curso que inciden en un aspecto distinto, su relación sustantiva con el concepto de biopolítica. En este registro se establecen combinaciones muy variadas entre una reconsideración general de la categoría de biopoder, los diferentes usos que existen del término en los trabajos de Foucault y la noción de *gubernamentalidad liberal*. Se pretende conectar estos análisis con planteamientos acerca de la soberanía (Agamben), la inmunología (Esposito), el racismo (Mbembe) o el *imperio* y la *multitud* (Hardt y Negri). Todo lo cual resulta discutible si consideramos que Foucault en realidad desplaza, a lo largo de estas lecciones y desde *Seguridad, territorio, población*, la centralidad del problema de la biopolítica por la cuestión del gobierno. La categoría será sustituida, en primer lugar, por la noción de *dispositivos de seguridad* y más tarde por el proyecto de una historia de la *gubernamentalidad*. De hecho, el término está completamente ausente en los escritos posteriores del autor francés.[5]

Nos hallamos, por tanto, ante una constelación de enfoques teóricos sobre el curso de 1979 que podrían resumirse en dos puntos de vista: uno apegado estrictamente al curso y otro que añade la problemática biopolítica. Sin embargo, ambos registros exploran y usan conceptos foucaultianos desconociendo o minusvalorando la importancia de la singularidad metodológica con que el propio pensador abordó sus objetos de investigación. En tal sentido son recorridos parciales o incompletos porque recortan algunos de los resultados del método *arqueo-genealógico* para dotarlos de una autonomía que desdeña la especificidad de las herramientas analíticas que han permitido los hallazgos conceptuales del pensador francés. Asimismo, se desestima la situación discursiva en que se inscriben los estudios de Foucault, algo especialmente relevante en el caso de los cursos del Collège. Con esto último me refiero a que resulta decisivo reconocer que muchos de los argumentos del filósofo francés tienen una naturaleza provisional, dado el contexto en que se enuncian, o poseen un contenido estrictamente histórico que deriva de sus criterios metodológicos. Estos análisis no pueden ser elevados al estatus de categorías o de planteamientos suprahistóricos. De hecho, resulta sorprendente que la principal contribución teórica de *Nacimiento de la biopolítica*, es decir, el desarrollo de una genealogía del

neoliberalismo como tecnología de gobierno, no se haya discutido como tal ni se haya intentado responder o reemprender. Una excepción al respecto la constituye el libro de José Luis Villacañas *Neoliberalismo como teología política*,[6] donde se intenta una nueva inscripción histórica del neoliberalismo que en algunos puntos corrige la genealogía foucaultiana y en otros la refuerza. Digo esto porque me parece fundamental reconocer que la genealogía que despliega Foucault tiene una doble limitación. Su exposición dentro de un curso bajo las particulares condiciones institucionales del Collège que exigían la presentación de una investigación en desarrollo y, en segundo término, el hecho de que está construida con los materiales que permitía la investigación de finales de los años setenta.

Creo que en ninguno de los dos registros del problema foucaultiano del neoliberalismo que he mencionado antes se ha apostado por tomar seriamente el testigo de su metodología y actualizar su narración genealógica. Villacañas ha mostrado que con lo que nosotros sabemos hoy en día del neoliberalismo —y que el filósofo francés no tenía ante sus ojos— no es en absoluto claro que dicho ejercicio nos llevase, por ejemplo, en la dirección del *ordoliberalismo* alemán. Foucault no pudo advertir la importancia de que en el *ordoliberalismo* opere un sentido comunitario mínimo que deriva de la noción husserliana de *Lebenswelt;* ni fue capaz de dimensionar la contraposición entre esta perspectiva y la estructura radicalmente individualista y darwiniana del neoliberalismo de autores como Friedrich Hayek o Milton Friedman.[7] Desde nuestro presente, otra genealogía del neoliberalismo debería llevarnos en la dirección de una compleja y exhaustiva reconsideración, por ejemplo, de la escena pos-Mayo del 68, que identifique los desplazamientos que a lo largo de la década de los setenta se produjeron con el propósito de resolver la crisis de legitimidad que a partir de dicho momento enfrentó el capitalismo. La extraordinaria impugnación de las formas de vida y trabajo disciplinarias y verticalistas características del modo de producción fordista activó un conjunto de aspiraciones polimorfas ligadas al deseo y la autonomía individual, las cuales habrían sido reorganizadas en la lógica neoliberal. No pretendo aquí abordar esta tarea pero sí considero fundamental subrayar su importancia.[8] De hecho, a lo largo de este libro hemos indicado algunas claves históricas que nos permiten incluso ir más allá y comprender una serie de condiciones de posibilidad de los dispositivos neoliberales que se están desplegando desde el siglo XVIII. En

cualquier caso, toda genealogía que se emprenda no puede realizarse sin una comprensión adecuada de cuál es exactamente la *novedad neoliberal*. Estamos más cerca de la metodología foucaultiana formulando esta pregunta por el presente que intentando desentrañar las supuestas claves hermenéuticas de algunos de los cursos del Collège. Algo que también tiene validez en un sentido inverso. Estamos mejor provistos para un diagnóstico de la *novedad neoliberal* ampliando el foco de nuestro uso de las herramientas foucaultianas que limitándolo al curso *Nacimiento de la biopolítica*.

La novedad neoliberal

Mi objetivo a lo largo de este libro ha sido describir el aspecto novedoso de la configuración de las relaciones de poder neoliberales, atendiendo a las herramientas que el pensador francés desarrolló. De este modo, he buscado abrir un tercer registro de análisis del problema foucaultiano del neoliberalismo que vaya más allá de la focalización del debate en los cursos de 1977-1979 y que trascienda también la «semántica biopolítica». Desde este nuevo enfoque, inspirado por los *governmentality studies*,[9] he querido recuperar el gesto más íntimo y profundo del pensar en Foucault, las «afinidades electivas» que soportan las *arqueo-genealogías*, para a partir de ellas desplegar una *ontología de nosotros mismos*. Esta tarea la he desarrollado desde la convicción de que la *novedad neoliberal* no se corresponde con aquello que señalan muchos de los análisis que se han formulado sobre la supuesta hegemonía del neoliberalismo y su eventual crisis contemporánea. Chantal Mouffe, por ejemplo, sostiene que estamos en la época de la «crisis de la formación hegemónica neoliberal»[10] como consecuencia de la multiplicación de las demandas insatisfechas, lo cual abriría la oportunidad para el «momento populista».[11] La propia emergencia de la política como populismo, en tal sentido, sería un síntoma del agotamiento de la gobernanza neoliberal. Pero esta idea de que estamos ante una crisis del neoliberalismo no es en absoluto un planteamiento exclusivo de una *ontología del discurso* como la desarrollada por la autora belga y por Ernesto Laclau. También podemos encontrar este diagnóstico en una posición de carácter insurreccional y contrahegemónica como la defendida por el Comité Invisible en diversos escritos, cuando aboga por una aceleración del colapso ante la catástrofe de

un mundo en que «el Estado ya no puede nada».[12] Este «topos del acortamiento escatológico del tiempo»,[13] para utilizar una expresión de Reinhart Koselleck, inyecta una presión temporal sobre el presente que se manifiesta, en este caso, en la percepción de que la sublevación sería inminente. Algo que se puede observar con claridad en textos como *La insurrección que viene*, *A nuestros amigos*[14] o *Ahora*.[15] Una idea que no está muy alejada de la tesis de la teoría de la hegemonía, puesto que el momento en que la historia ha tocado fondo sería también el instante dramático en que toda acción política se reduce a una toma de decisión radical.

No obstante, todo indica que esta insurrección que se espera no llega o que tarda demasiado. Asimismo, el momento constituyente del *populus* tampoco parece conseguir la derogación de las lógicas del neoliberalismo y «tomar el cielo por asalto». Lo mismo podría decirse del argumento del *aceleracionismo* que confía en la posibilidad de empujar los procesos del capital hacia un límite en el que emergería un futuro alternativo;[16] o del planteamiento de Michael Hardt y Antonio Negri respecto a la actividad productiva de la *multitud* como «acto político de autocreación» del común.[17] Todas estas reflexiones parecen incluir esperanzas sobre el advenimiento de una redención, mientras el desierto neoliberal sigue creciendo. Por eso tiene sentido considerar que estamos ante lo que Jamie Peck o Mark Fisher han denominado la estructura «zombie» del neoliberalismo, un principio operativo que lo mantiene caminando y «devorando cerebros» aunque se encuentre en estado de descomposición.[18] La supuesta crisis terminal del orden hegemónico vigente parece no consumarse nunca. Algo que quizás debería invitarnos a pensar las contradicciones y conflictos neoliberales de un modo radicalmente distinto. La criatura neoliberal se adapta sin dificultades a las crisis. Incluso podría decirse que las utiliza para reinventarse, desarrollar nuevas políticas y radicalizar su programa. Cada crisis supone algo así como una actualización del neoliberalismo, en la cual se reinicia el dispositivo, pero en ningún caso se produce el cortocircuito irreversible. De esta manera, el neoliberalismo evidencia una tenacidad sorprendente, difiriendo una y otra vez su eventual colapso, sobreviviendo como un «muerto viviente» a todas las heridas que pueden infligírsele. Tal vez, entonces, no sea descabellado pensar que tiene una forma diferente de morir. Porque, aunque intenta sistemáticamente naturalizarse y confundirse con la vida misma, sabemos que se trata de un artefacto contingente. Dicha caducidad no puede

comprenderse ni anunciarse sin un concepto adecuado de la *novedad neoliberal*, algo que precisamente no consigue la categoría de «crisis». No lo hace porque depende excesivamente de la representación hegemónica del poder, la cual identifica al neoliberalismo con un sistema totalizador o un proyecto unitario.

Es necesario dejar de concebir el neoliberalismo como una totalidad o como un conjunto de signos o prácticas perfectamente coherentes, una especie de paradigma dominante. No existe, como creen Laval y Dardot, una «razón-mundo» que atraviesa con su unilateral lógica las diversas instancias de la sociedad convirtiéndolas en momentos de un mismo sistema, en esferas sin autonomía porque solamente reproducen y confirman la misma racionalidad. Por el contrario, lo que denomino neoliberalismo está conformado por una diversidad de dispositivos que operan en estratos sociales diferenciados y que no tienen necesariamente una relación armoniosa entre sí. Este punto de vista se fundamenta en un uso de los criterios metodológicos que caracterizan a la *analítica del poder* y que tienen especial relevancia desde el momento en que Foucault introduce la noción de *gubernamentalidad*. Se trataría de comprender el neoliberalismo como un «ensamblaje» histórico compuesto por prácticas heterogéneas y de dispar procedencia. La idea de «ensamblaje» procede de los estudios genealógicos sobre la *gubernamentalidad liberal*, de evidente cuño foucaultiano, desarrollados por Rose.[19] Dicha noción permite observar que los sujetos son emplazados en modalidades técnicas de organización espacial de los lugares en que despliegan sus formas de vida, de una manera tal que se activan repertorios de conductas y modalidades de relación del individuo consigo mismo. Cada dispositivo constituye una máquina de subjetivación en que un cuerpo resulta conectado y enlazado con vocabularios, juicios, ideas, técnicas, instrumentos, objetos, protocolos de organización del tiempo, disposiciones del espacio, etc. La subjetivación contemporánea, entonces, se muestra como un producto híbrido en que se entremezclan, en un nivel microfísico, los cuerpos y los artefactos de poder neoliberales. En esta *constelación* de dispositivos no puede identificarse un centro o un agente (élite, oligarquía), una única racionalidad desde la que emanen las relaciones de poder o un dispositivo que tenga una posición privilegiada y dominante con respecto a otros.[20] Cada una de las piezas del «ensamblaje» implicaría efectos de poder específicos. En algunos casos incluso ciertos dispositivos adquirirían el automatismo del hábito, con lo cual

aumentan su eficacia. No hay un proyecto único y general porque el neoliberalismo más bien se caracteriza por una naturaleza polimorfa. Esto permite comprender su extraordinaria capacidad para mezclarse y acoplarse con realidades políticas alternativas. Puede convivir con el comunismo estatal chino, con los Estados en desarrollo,[21] con democracias y dictaduras, con el neofascismo de Bolsonaro en Brasil, con los populismos en general, con los procesos constituyentes en algunos países latinoamericanos, etc. Hay una pluralidad de formas neoliberales que evidencia una «promiscuidad estructural» que solo puede explicarse por la autonomía de unos dispositivos frente a otros, y por su inscripción en diferentes esferas de acción. De hecho, cada dispositivo responde a su particular historicidad, lo que genera variaciones permanentes y contradicciones en el ensamblado. Hay dispositivos ligados a la *gestión gubernamental* del espacio, de la salud y del *sí mismo* como los estudiados en la primera parte de este libro. Puede haber dispositivos que compartan el objetivo de producción del sujeto como capital humano, pero no es lo mismo una tecnología centrada en el consumo que otra anclada en la deuda o en la precariedad. Algunos dispositivos pueden apuntalar la desintegración de las experiencias comunes e intensificar la atomización individualista. Otros pueden desplegar efectivas estrategias de integración. En este último sentido, y en contra de lo que pensaba Laclau, existen *dispositivos neoliberales* que desarrollan poderosas lógicas de articulación. Por ejemplo, al igualar realidades inconmensurables en función del dinero o al subsumir la potencialidad del deseo en la oferta del mercado. Nada más equivalencial que un mundo en el que se le puede poner precio a todo.

En este contexto, hay una aportación del curso *Nacimiento de la biopolítica* que tiene un alcance transversal en los escritos de Foucault y cuyo uso resulta clave para el diagnóstico de nuestro presente. Me refiero a la descripción que he venido realizando, a lo largo de los capítulos anteriores, sobre el neoliberalismo como un régimen de gobierno estrictamente vinculado a la *gestión del medio económico* y a la *producción de una tecnología del yo* que se multiplica de modos heterogéneos. Esto significa que el disciplinamiento se sostiene y refuerza tanto en relación con una *exterioridad del sujeto*,[22] como en conexión con específicas formas de *autosubjetivación*. Se trata de un tema recurrente en la obra del francés que puede advertirse, por ejemplo, en la estructura panóptica con su entorno de vigilancia y su ascesis ortopédica, en

el pastorado con su organización del rebaño y su individualización de la oveja, en el espacio del internamiento y de los mecanismos de autoconstitución del enfermo mental, etc. Esta doble vinculación también se encuentra presente en los *dispositivos neoliberales*. Por una parte, determinan la generación de los ambientes en los que de un modo ineludible se inscriben las formas de vida de los sujetos, las atmósferas en las que la subsistencia equivale a la asunción y puesta en práctica de los valores de la competitividad y de los imperativos de la *monetarización de la existencia*. Pero, al mismo tiempo, estos dispositivos promueven una relación del sujeto consigo mismo centrada en la *autogestión*, es decir, en la administración de uno mismo como un capital humano que demanda inversiones tendentes al autoperfeccionamiento, al incremento del específico valor económico de uno mismo, etc.

Una ética para un lento colapso

Jamie Peck afirma que el neoliberalismo «no va a colapsar como proyecto único, porque no existe como proyecto único».[23] Deberíamos olvidarnos, entonces, de soñar con un gran acontecimiento que modifique la totalidad de nuestra experiencia de un modo abrupto. El neoliberalismo no se derrumbará como si fuese el muro de Berlín porque no es un sistema determinado por un único principio. Hemos insistido, en las páginas anteriores, en la naturaleza polimorfa del neoliberalismo con el propósito de desplazar precisamente esta idea de que podemos esperar o que estemos en la antesala del momento de la crisis definitiva. Ni siquiera la realidad objetiva de la catástrofe ecológica puede hacernos creer en un desenlace acelerado del neoliberalismo, ya que en este caso, como en tantos otros, observamos su capacidad para incorporar aquello que difiere o que lo contradice.[24] Las demandas ambientales, por ejemplo, son apropiadas por el discurso de una nueva economía sustentable o, como observa Mark Fisher, son neutralizadas mediante la promoción de la cultura del reciclaje y la responsabilidad personal.[25]

En tal sentido, asumir la existencia de una *constelación* de dispositivos neoliberales, ensamblados de modos heterogéneos y actuando en estratos diferenciados, tendría que iluminar otra forma de acción política. Debería, en

primer lugar, permitir establecer la amplitud de los modos en que convergen las relaciones de poder y las modalidades de resistencia, poniendo de manifiesto el carácter espacial, focalizado y plural de las posibilidades de intervención. Esto implica esbozar estrategias de subversión a partir de la consideración autónoma de cada dispositivo. Para comprenderlo hay que observar las cinco dimensiones que Foucault identifica como características de la estructura de todo dispositivo. En primer término, su composición híbrida. Es decir, la combinación, dentro del mecanismo, de materiales de distinta procedencia, de elementos discursivos y extradiscursivos. En segundo lugar, la finalidad que determina su funcionamiento porque todo dispositivo involucra siempre una táctica, es decir, está desarrollando un objetivo político y se inscribe en una estrategia. La tercera dimensión correspondería al objeto al cual se dirige la acción del mecanismo o la «zona de impacto» del dispositivo. Es lo que vimos en el capítulo anterior, cuando analicé la importancia de la materialidad viviente como una referencia del lugar de impacto al que se dirigen los poderes. El cuarto aspecto sería aquello que está resistiendo o contestando de alguna manera en todo espacio donde opere un dispositivo; y por último, la quinta característica guardaría relación con la historicidad que atraviesa cada dispositivo y explica tanto su génesis como su inevitable transformación. El dispositivo nace como solución a un antagonismo y es desplazado cuando sus fines de docilización fracasan.

Este último es uno de los aspectos más solapados y complejos dentro del despliegue de los *dispositivos neoliberales*, ya que estos siempre aspiran al mayor grado posible de naturalización. Este argumento es similar a lo que Fisher describe como «realismo capitalista», un momento en que se experimenta la ausencia y el agotamiento de cualquier alternativa.[26] También se asemeja a lo observado por Villacañas en cuanto a que el triunfo fundamental del neoliberalismo es «su absolutización del mundo económico como esfera única de sentido».[27] Habría que actuar, entonces, sobre la contingencia de cada dispositivo, poniendo en evidencia su fragilidad y no su necesidad, su arbitrariedad y no su inevitabilidad. Realizar un esfuerzo por socavar la impresión de consistencia atemporal y de persistencia de estos mecanismos. En esto consiste, según Foucault, el trabajo específico de la genealogía. La potencia de mostrar que las cosas pueden ser de otro modo, puesto que alguna vez ya fueron distintas. De ahí la relevancia política de establecer la procedencia del dispositivo, de desenmascarar su artificio y exponer la forma

en que se lo ha inventado e incorporado a nuestra vida. De esta manera, lo que se busca es vislumbrar la posibilidad de una experiencia radicalmente otra. Pero esta «desnaturalización» del dispositivo tiene que ser acompañada por una confrontación con sus contenidos operativos. Habría que deshacer las «significaciones coaguladas» por la táctica en cuestión, «detectar» el entramado interno con que el dispositivo diseña su racionalidad para hacerla a continuación implosionar. Ir «desmigajando» la corteza que le otorga coherencia al mecanismo para hacer sensible su crueldad y convertir sus fines en algo intolerable.[28] En fin, se requiere una historización radical y de una deconstrucción táctica de los dispositivos para intensificar las resistencias que siempre todo dispositivo encuentra en su camino y así agrietarlo hasta su invalidez definitiva. Como señala Day, cada *quantum* de energía que no puede ser capturado y explotado por los *dispositivos neoliberales* representa una posibilidad a largo plazo para la construcción de sujetos, espacios y relaciones alternativas.[29] En este contexto, hay que recordar una vez más la descripción que Foucault realiza de las relaciones de poder como un proceso permanente de expansión productiva y transformación de estrategias, en cuyo centro se encuentra la resistencia como respuesta que obliga a los dispositivos a una reactivación constante. La resistencia no debe ser un gesto pasivo, sino una práctica de la libertad intensa y continua.

Pero esta maximización de las resistencias que hemos propuesto y defendido no tendría sentido sin la emergencia de un nuevo sujeto. Debemos recordar que la «zona de impacto» de los dispositivos reside en los cuerpos. Como vimos en el capítulo anterior, Foucault nos enseña el papel que cumple la materialidad de la vida en la producción de hegemonía por parte de los *dispositivos neoliberales* y también nos muestra su función en la insuperable contingencia de estas tecnologías. Si nosotros mismos somos, de alguna manera, elementos de los ensamblajes y, por tanto, un obstáculo para una efectiva emancipación, es preciso sospechar que sin una transformación de nosotros mismos no acontecerá ninguna política revolucionaria. Hay que destruir en uno mismo lo que más profundamente da miedo: los límites del neoliberalismo que, sin lugar a dudas, se han llegado a confundir con nuestro propio ser.[30] De tal manera que es necesario asumir la propia subjetividad como un espacio de lucha política ya que allí se gesta y reproduce el poder. Nos equivocaríamos si supusiéramos que el combate político que aquí se dibuja remite únicamente a una relación entre el cuerpo intervenido y el

dispositivo que lo sojuzga. La actividad modificadora del *dispositivo neoliberal* exige asumirse a uno mismo como el ámbito en que se juega la posibilidad definitiva de la transformación social. Hay que desintegrar en nosotros aquello que nos conduce «a desear eso mismo que nos subyuga y nos explota».[31] Introducir en nosotros mismos la imposibilidad de seguir sosteniendo el rostro de lo humano que el dispositivo nos impone. Como escribió Rozitchner: «[Hablamos] de la modificación del sujeto mismo, y esto no es meramente un esquema ideal: lo encontramos necesariamente [...] allí donde todo proceso revolucionario efectivamente se realizó».[32]

Ciertamente, lo que aquí describo ya no es «la revolución que tanto quisimos»,[33] cuyo poder se atesoraba junto con la fe en las certezas de la historia. Es una revolución de un talante muy distinto, carente de toda ley, desprovista de un único protagonista, hecha de millares de combates microscópicos. En tal sentido se podría decir que es una revolución menor, aunque quizás constituya la última esperanza para nuestra civilización agotada y crepuscular. Se puede acercar, como todos los grandes acontecimientos, con «pies de paloma»[34] y, por ese motivo, demanda una doble relación con el tiempo. Esto último significa ser capaces de encarar la finitud de nuestra experiencia y de entrever la temporalidad ilimitada del mundo. «Nuestra vida —decía Marquard— es demasiado corta como para que nos escapemos de lo habitual»,[35] pero se inscribe sobre acontecimientos que en la misma medida que nos constituyen se nos sustraen en su origen y su destino. Esto explica, por ejemplo, la insistencia de Foucault en señalar que se necesita de un trabajo sobre nuestros límites, una labor paciente de darle forma a la impaciencia de la libertad.[36] Porque la *vita brevis* nos apremia a ver la libertad donde ella no se encuentra, a soñar con la inmediatez de la emancipación, cuando lo que se requiere es una tarea más meticulosa y serena de crear y construir la libertad mediante una práctica exhaustiva. No habrá acción política eficaz si no sabemos situarnos en este doble registro temporal, si no tenemos «la humildad de admitir que el tiempo de la propia vida no es el momento básico y revolucionario de la historia, en el que todo comienza y en el que todo se completa».[37]

De hecho, las estrategias de los movimientos horizontales *poshegemónicos* y de los procedimientos hegemónicos en cuanto a una política de la representación y las instituciones obedecen a dos temporalidades diferentes del cambio. La primera aspira a un mundo completamente otro en que se

hayan derogado las racionalidades y los *dispositivos neoliberales*. Este eje temporal obviamente está sujeto a una imposibilidad inmediata y a los obstáculos del «realismo capitalista», lo cual no impide la construcción de nuevos valores y modos de vida, la acumulación de aprendizajes y experiencias en un itinerario inevitablemente inconcluso. La segunda temporalidad está relacionada con el ahora y desea generar transformaciones en relación con los contextos coyunturales de una sociedad y de una época concretas. Esto último es posible y necesario porque existen, aunque sea en una pequeña escala, espacios en que pueden desplegarse políticas de *compensación* (de felicidad en la infelicidad, como diría Marquard) y equilibrio frente al salvajismo neoliberal. Me refiero a avanzar inventando políticas, creando nuevas leyes, conquistando nuevos derechos, hasta producir una acumulación de medidas irreversibles que perfilen poco a poco la singularidad de un modo distinto de gobernar. Quizás de este modo forjar un nuevo tipo de *gubernamentalidad* que nazca desde la praxis misma de los poderes institucionales. El principal error del discurso de negación de la *hegemonía* ha sido apostarlo todo a una perspectiva de *longue durée* que desprecia al Estado como herramienta para llevar a cabo la ruptura total. Mientras que el error fundamental del discurso de la *hegemonía* ha estado en menospreciar las demandas radicales e inarticulables que anhelan un mundo otro para reducirlo todo al imperativo de responder a lo inmediato. Tanto en un caso como en el otro se abandonan territorios de lucha política y se incurre en la impaciencia de la libertad.

En suma, frente a la *novedad neoliberal*, consistente en la fragmentación y la naturaleza polimorfa de los *dispositivos de poder* que colonizan la subjetividad, propongo una acción política determinada por un saber territorial y temporal. Esta doble praxis no se puede separar del trabajo intelectual como forma de vida que impulsa en algún grado la transformación social. Soy consciente de lo problemático y evasivo que puede ser este concepto de «intelectual», de las múltiples formas en que los sujetos se autoconstituyen como tales. Sin embargo, quiero utilizarlo para pensar en el sujeto que trabaja con el pensamiento, que forja, imagina o proyecta conceptos, siempre conocedor de la debilidad de estos, ensayando su eventual eficacia para comprender lo que nos acontece. Deleuze decía que hay «intelectuales sedentarios» que habitan espacios estriados y tiempos arborescentes e «intelectuales nómadas» que se desplazan por espacios lisos y tiempos

rizomáticos. Probablemente él mismo sentía una especial simpatía por los segundos. Pero también habló, y esto se conoce mucho menos, de los intelectuales que ejercen como «herreros».[38] Yo quiero reivindicar a esos metalúrgicos híbridos, que fabrican en silencio armas y herramientas para una obra que no tiene fecha en el calendario, y que no cesan de intentar comunicarse con la confianza de los sedentarios y con las aventuras de los nómadas. Cada uno tiene que elegir el lugar donde librar su combate, cada uno tiene que construir su ética para el lento colapso del neoliberalismo.

Epílogo

Una nueva fenomenología del neoliberalismo y una nueva ética

José Luis Villacañas

Deseo responder con este epílogo a la generosidad que Rodrigo Castro manifiesta con su pormenorizada lectura de mis textos a lo largo del libro que ahora acaba. Mi interés se va a centrar de manera fundamental en sus perspectivas de futuro. En este sentido, tendrán un valor programático. Percibo en Castro Orellana un *ethos* filosófico que no quiere dejar de mirar la realidad mientras desmenuza los textos de Foucault. Esa actitud y ese estilo quedan caracterizados como escepticismo, una disposición que ha de ser en cierto modo doble. Ahí las anotaciones de Foucault se anudan a su forma de escribir y de pensar y, de esta doble cautela, generan un vínculo existencial entre escritura y presente. Lo fundamental de esta dimensión ética, internamente vinculada al escepticismo, reside en una comprensión de la *parrhesia* como la precisa atención de no ahorrarse las preguntas incómodas. El escepticismo es un modo de preguntar y hay que disponer del coraje inseparable de la inteligencia para formular las preguntas adecuadas en el tiempo adecuado. Así, este libro mira la realidad social para hacer preguntas a Foucault y lee sus textos para interrogar al presente. En el último capítulo del libro, el octavo, se nos propone este epígrafe: «El rol del intelectual es justamente mostrar una y otra vez cómo lo que parece ir de suyo en nuestra vida cotidiana es de hecho arbitrario y frágil, y que siempre podemos sublevarnos». Aquí, como sabemos, ancla el mérito de la fenomenología: separarnos de las evidencias del mundo de la vida y de su modalidad mínima, reducida y estrecha, pero altamente coactiva, para dar paso a una consciente modalidad ética. Para ello, se requiere el momento reflexivo.

Si el inicio de todo consiste en preguntar, este es un libro que nos ayuda a separarnos de lo que parece ir de suyo en el confort de nuestro mundo de la vida universitaria. En este caso concreto, se supone que no tenemos todavía una descripción adecuada del neoliberalismo y queremos asegurarnos de que, sin ella, no podremos tener una actitud práctica ante él. El escepticismo es sano mientras quiera reconciliarse con la praxis. Puesto que he intentado en otras publicaciones esa fenomenología, la reflexión de Castro Orellana me concierne y me interpela. Como él se coloca en un escenario reflexivo abierto, este epílogo ha de alcanzar ese necesario aspecto cooperativo de pensar juntos.

Comencemos entonces. Cuando hablamos de neoliberalismo nos referimos a la última época histórica en la que vivimos, siempre en el seno de la corriente de la Modernidad. Nadie puede negarle a esta época nuestra su continuidad con elementos específicamente modernos y quizá Foucault, un especialista en marcar discontinuidades, ha sido el que más ha contribuido a destruir las pretensiones de la posmodernidad como época distintiva. Mientras sus contemporáneos celebraban la liberación de la razón moderna, él lanzó la mala noticia de que en realidad se preparaba su última metamorfosis. Es lógico que no se adhiriesen a esta noticia, propia de un aguafiestas. Su diagnóstico describe el neoliberalismo como una forma de gubernamentalidad pastoral, de disciplina, de producción de libertad, de construcción de seguridad, de medicalización y de psicologización, todos ellos procesos que ya se dieron en la Modernidad y que se extremaron en la época de la contemporaneidad clásica o modernidad industrial. Fueron aquellos procesos dominados por los fenómenos de industrialismo, fordismo, expansión industrial, socialización y, finalmente, Estado de bienestar, como sus secuelas de pleno empleo, educación universal, prevención sanitaria, higiene generalizada, etc.

Pero hay todavía más. Las claves teórico-prácticas de lo que hoy llamamos neoliberalismo ya estaban presentes en esa época contemporánea que va de 1871 a 1970, forjaron sus luchas ideológicas, participaron de su ordenación académica y, aunque no lograron la dirección epocal, desde el principio se presentaron en estricta continuidad con los elementos liberales teórico-prácticos previos del siglo XVIII y vigentes hasta 1848. Se trata del análisis clásico de la Economía de la Escuela de Viena que dio lugar con el tiempo a las perspectivas renovadoras del liberalismo. Con los defectos inherentes al

carácter inicial de su investigación, estas continuidades fueron remarcadas por Foucault, que las reconoció en el *Nacimiento de la biopolítica*.

Sin embargo, la época del neoliberalismo era una época nueva. Foucault la vio en la medida en que comprendió que esta época hacía pie en convergencia con la crítica de izquierdas al Estado de bienestar, a las denuncias acerca de su autoritarismo de control y a su nervatura burocratizada, que legitimaron su demanda en favor del aumento de las dimensiones de libertad subjetiva, con las críticas de derechas, las tesis conservadoras que hablaban del enorme costo de las políticas estatalistas y de la densidad de sus servicios públicos. La época así se enroló en una crítica cuyo punto de convergencia era la hostilidad al Estado, su adelgazamiento, pero no para destruirlo, sino para reconducirlo a un actor capaz de impulsar los nuevos ideales de financiarización económica en un mundo globalizado y presionado por la deuda pública. Que este proceso era incipiente cuando Foucault lo observó nos da noticia tanto de su genialidad como de la necesidad de repensarlo, dadas sus ambigüedades.

Hay por tanto una novedad neoliberal. La novedad de una época. Castro Orellana prefiere hablar en términos de dispositivo. Sin embargo, afirma que se trata de un dispositivo muy particular. Aquí estamos interesados en la novedad de este dispositivo y en la novedad de la descripción que de él hace el autor. En primer lugar, debemos recoger este texto que me parece de extraordinario interés y que concreta la cuestión de la genealogía. «El dispositivo —dice Castro Orellana— nace como solución a un antagonismo y es desplazado cuando sus fines de docilización fracasan».[1] Pensemos esta frase, sin duda importante. Por supuesto, este comentario apunta a la historicidad de todo dispositivo y tiene como finalidad explicitar su génesis. El dispositivo neoliberal nace como solución a un antagonismo que ya ha fracasado en producir docilidad, obediencia. ¿Pero cuál?

En mi libro *Neoliberalismo como teología política* intenté sugerir esta respuesta: el dispositivo neoliberal surge para superar el antagonismo de la Guerra Fría ya carente de eficacia (como mostró la guerra de Vietnam) y desplazarlo al globalismo y la mundialización de la economía financiera resultante de la irresistible ascensión del dólar a moneda de cambio. Eso se inició con los pactos Mao-Nixon de los primeros años setenta. Fue tal su eficacia que, en dos décadas, la URSS había sido derrotada y se pudo soñar con ese fin de la historia que constituía el anhelo verdadero de una *Pax Americana*,

universalista, democrática, basada en los derechos humanos. Por supuesto, ese intenso movimiento ha generado un nuevo antagonismo. Respecto de él tenemos que preguntarnos si ha logrado sus fines de docilización, como Fukuyama soñó, y si no estaremos ante un fracaso de la producción de docilidad que nos anuncia que, por tanto, el dispositivo neoliberal deberá ser desplazado. En realidad, debemos preguntarnos si no estará siendo desplazado delante de nuestras propias narices, ante nuestros ojos, y si no estaremos en la víspera de un nuevo desplazamiento de la lógica subyacente y unitaria de la Modernidad.

Este planteamiento parece que exige respuestas sencillas y simples, pero no quiero inducir a tal cosa. Esto es así porque el segundo elemento que Castro Orellana propone en la cuestión del dispositivo neoliberal es más importante y tan complejo que revierte sobre el primero, tornándolo vidrioso. Es así porque afecta de forma directa a la novedad que lo caracteriza. En efecto, el dispositivo neoliberal en el fondo sería una metonimia. No es «un sistema totalizador o un proyecto unitario». No es una «razón mundo» en el sentido de que no tiene una articulación lógica fundamental que determine las diversas instancias sociales y las haga momentos de aplicación sin autonomía que solo reproducirían la misma racionalidad de fondo, como dice el libro. Simpatizo con la autonomía de las esferas de acción social y su imposible omnideterminación desde un eje central y, sin embargo, yo he hablado de compacidad del neoliberalismo, pues compacidad es lo propio de la teología política. ¿Cómo compaginar ambas perspectivas?

La aparente contradicción se resuelve cuando reconocemos la compacidad como un elemento de la ideología, y a la teología política como una ideología que, como tal, viene animada por una aspiración de totalidad. Pero incluso para desplegar esa aspiración, la época tiene que reconocer lo que dice Castro Orellana, que ha de operar con «una diversidad de dispositivos que operan en estratos sociales diferenciados y que no tienen una relación armoniosa entre sí».[2] Los actores neoliberales no son coherentes. Solo la ideología busca serlo. Creo que al describir la época neoliberal como un «ensamblaje histórico», un producto híbrido, una constelación de dispositivos de dispar procedencia, sin racionalidad única, mejoramos nuestra fenomenología del presente y de la época del neoliberalismo. Creo que esta naturaleza polimorfa de la época neoliberal es real. Y es así porque hablamos de un fenómeno histórico.

Por supuesto, esta tesis abre la pregunta de cómo gestiona (o gestionó) la época neoliberal la tensión entre su realidad y sus ilusiones ideológicas; cómo administra (o administró) a la vez su pretensión teológico-política de universalización y sus contradicciones internas de realización. Apuntamos al hecho de que el problema de la historicidad, en el sentido del destino del neoliberalismo, es diferente del problema de su genealogía. La clave es que no existe un dispositivo trascendental regulador de todos los demás dispositivos, ni en su formación ni en su devenir. Y esto es así por una condición específica del dispositivo neoliberal, pero debemos preguntarnos si no sería propia de todo dispositivo histórico. Castro Orellana habla de «promiscuidad estructural».[3] Quiere decir que los dispositivos que se incorporan a la época neoliberal tienen su particular historicidad e implican una gestión gubernamental diferenciada. Así se habla en el libro del espacio, de la ciudad, de la salud, del sí mismo, pero se podría hablar del mercado, del dinero, del ocio, de la educación, del medio ambiente.

Aunque sigo pensando que toda esta promiscuidad no es contraria a la articulación de una hegemonía, y aunque creo que Castro Orellana tiene razón al señalar que esa gestión gubernamental plural no tiene efectos de mera desarticulación social, de particularización y de singularización de demandas, como desearía Ernesto Laclau, estoy todavía dispuesto a considerar que estamos ante una articulación hegemónica neoliberal, por frágil que sea. En este sentido estoy convencido de su dimensión de haber constituido una nueva época histórica, aunque, como ya he sugerido, frágil y de difícil permanencia. Es tal la pluralidad de dispositivos que se integran en la época neoliberal que es fácil que algunos de ellos queden en posiciones de latencia, pero en modo alguno han desaparecido como estructuras de poder. Por eso su capacidad desarticuladora es aparente. Otra pregunta es si las épocas históricas acaban por la victoria de las operaciones de resistencia o más bien por la reemergencia de antagonismos previa y aparentemente dóciles, de tal modo que, en cuanto que reemergen, los dispositivos latentes de función disminuida regresan a primer plano. Pero podemos dejar esto.

La clave a la que apunto es que la época neoliberal, si entiendo bien a Castro Orellana, no se siente especialmente inquieta por esta naturaleza esencialmente plural y potencialmente contradictoria de sus ámbitos de gestión. Creo que esto afecta al núcleo mismo del libro y al futuro programático de estos estudios, futuro que pasa por diferenciar la realidad

social respecto de sus propios imaginarios. Una cosa es el conjunto real de dispositivos de la época neoliberal y otra es su defensa ideológica. El primero es disperso, la segunda compacta y se teje alrededor de una teoría de la racionalidad económica. El primero es real, la segunda es abstracta y aspira a considerar sus abstracciones como realidades.

En este contexto, el pasaje más claro lo constituye la siguiente cita. Hablando de los dispositivos biopolíticos, Castro Orellana dice que no deben ser entendidos como «aparatos externos que operan sobre la vida objetivándola».[4] Frente a esta opción, solo se logran describir cuando podemos «identificar un proceso por el cual estos mecanismos *mimetizan* "la dinámica propia de la vida y se inscriben dentro de los procesos vitales"».[5] Esto significa que lo que diferencia los dispositivos en general respecto del dispositivo neoliberal, que es biopolítico, es que cumplen una «función mimética», o que incorporan una «estrategia mimética» de la vida.[6] Son parasitarios de la vida social y aspiran a sustraer su energía y dirigirla a su racionalidad abstracta y compacta. Este carácter viene afirmado de un modo expreso en este libro al decir que nos situaría «de lleno en el problema contemporáneo de la tecnología neoliberal».[7] Se trata de un gobierno que introduce en el proceso vital su *ratio* imitando la dinámica propia de la vida, pero reduciéndola a sus abstracciones del *homo economicus*.

Por eso es tan importante para la economía del libro comprender la centralidad de pensar la vida para poder abordar con precisión hasta qué punto la época neoliberal mimetiza su propio devenir. Pues la época neoliberal tendrá tantas más probabilidades de perpetuarse cuanto más exitoso sea su programa de mimetizar el proceso vital y de convertirse así realmente en un dispositivo biopolítico real. Esto se conecta con la nueva característica del soberano de dar vida que conviene situar en la cima de la ideología, que esconde que da vida en la medida en que permita su traducción a *homo economicus*.

Rodrigo Castro desea poner en valor de forma central el pasaje de la conversación de Foucault con Giulio Preti, de 1972, en la que se contrapone el abordaje histórico frente al abordaje trascendental, que ya había utilizado de forma magistral nuestro autor en la tesis dedicada a la antropología de Kant. Pero lo relevante de este pasaje no es tanto que Foucault viera los dos abordajes como grados en una escala unitaria. No se trata de que, cuanto más historia, menos trascendental. Se trata de que, en el fondo, Foucault reconoce

que no se puede prescindir de algún grado de esta diferencia. También, desde este punto de vista, la deconstrucción trascendental es siempre una operación defectiva. La cuestión relevante, dijo Foucault, es que «no puedo suprimir la posibilidad de encontrarnos algún día frente a un residuo no desdeñable que sea lo trascendental».[8]

Reparemos en el texto. Foucault no dice que haya encontrado un residuo trascendental. Dice que esa posibilidad siempre está ahí y que, para un discurso histórico dado, siempre puede reabrirse la cuestión de un resto trascendental. Eso no quiere decir que tengamos que afirmar un trascendental absoluto, universalista, sino un trascendental concreto, para este contenido histórico dado. En este sentido, Castro Orellana hace bien al recordarnos que «esta hipótesis no debe considerarse antagónica al "escepticismo sistemático ante los universales antropológicos" que Foucault proclama defender».[9] Y es verdad. La tesis del presente libro dice que una cierta teoría minimalista de la vida sería un resto trascendental no desdeñable respecto de los estudios históricos y genealógicos de Foucault sobre la época neoliberal. Y lo sería en la medida en que un dispositivo biopolítico parece ampliamente dependiente de la cuestión de la vida. En este sentido, un buen programa de investigación sería definir qué teoría de la vida fungiría aquí como trascendental minimalista.

El supuesto de todo es que una teoría de la vida funcionaría como supuesto de la historia de los dispositivos que se entretejen en la época neoliberal como época biopolítica. Tal teoría no sería un producto de los dispositivos, sino que aludiría a la arquitectura de lo viviente, de algo que «subsiste en la propia nervadura íntima del *bios*» y que la época neoliberal mimetizaría en sus formas gubernamentales.[10] Por mucho que esta comprensión de la vida sea una proyección de la ciencia, de una práctica institucional regulada sometida a su propia historicidad, no estaría producida *ad hoc* por ninguno de los dispositivos de la época del neoliberalismo, sino que gozaría de cierta autonomía y sería aquello a lo que un dispositivo responde. En este caso sería su trascendental históricamente situado.

No podríamos entender la mímesis de los dispositivos biopolíticos de la época del neoliberalismo sin darnos cuenta de hasta qué punto imitan, acompañan, prevén o integran capturando el devenir de un cuerpo viviente, acompañándolo y cualificándolo como capital humano o como vida precaria. En este sentido, una idea de la vida jugaría como ontología ausente

en Foucault, tal y como lo ha detectado Beatrice Han, o como una antropología mínima. Yo preferí hablar de una teoría de la vida, en la que el minimalismo científico acerca de la vida desempeña la función de trascendental histórico. En este sentido jugaría la vinculación ideológica de darwinismo y de competencia económica que está en el centro de toda su articulación.

Avanzar por este camino puede ser una senda teórica transitable bajo ciertas condiciones. Por supuesto que no comparto del todo la concentración del interés biopolítico en el cuerpo en un sentido reductivo. No hay forma de organizar una teoría minimalista de la vida sobre tan reducido ámbito. Aprecio aquí una dependencia de Nietzsche y de Deleuze que resulta patente en Foucault en diversas ocasiones. Es evidente que aquí «cuerpo» hace referencia a *Leib*, no a *soma* ni a *Körper* y, por eso, sería mejor hablar de cuerpo viviente. Sin embargo, en tanto que hablemos de cuerpo viviente tenemos que hablar de psiquismo, esa dimensión consciente y representacional del proceso del vivir orgánico que orienta al viviente, pero que también genera sus propias reverberaciones, como huellas de sus experiencias inmediatas que, en su prolongación, renovación, reactualización, evocación, memoria, ofrecen huellas de todo tipo que están lejos de ser meramente inerciales y que presentan profundos efectos desorientadores. Las representaciones representan, pero también se representan a sí mismas, se reproducen en un proceso potencial indefinido y articulado en varias gamas de sentido, desde la angustia a la ensoñación. Las líneas de fuga, que la época neoliberal utiliza a menudo como vías de escape para estabilizarse, están relacionadas con la experiencia del psiquismo, no con la experiencia del cuerpo. De ahí la virtualización de la experiencia y su potencia neutralizadora del cuerpo. Por eso la materialidad de la vida no puede sustanciar todo el ámbito del deseo, requiriendo la concentración ordenadora sobre un psiquismo que puede convertirse en un motor capaz de agitar emocionalmente de forma endémica a un organismo que paradójicamente estaría en reposo.

Por eso la época neoliberal y sus ofertas ha invadido y mimetizado con más eficacia el psiquismo que la limitada flexibilidad del cuerpo. La dimensión biopolítica de la época neoliberal es más rotundamente psíquico-política. Hay una especie de psicoanálisis suprimido en la obra de Foucault, ha dicho Judith Butler.[11] Y creo que esto podría ser complementario de las

constructivas invocaciones a Georges Canguilhem. Pero ¿podemos vincular a Freud a una teoría de la vida? En otros trabajos he sugerido que sí. Y haciendo pie en viejos psicoanalistas, esa podía ser tanto la teoría de la vida minimalista que necesitamos, como la antropología mínima que podría ser eficaz en este contexto. Sin embargo, para ello tenemos que separarnos de Butler. Para ella, los dispositivos de poder se instalan en una materialidad previa y de esa instalación emerge el proceso de sujetar, la producción de sujeto. Como podemos suponer, la idea es que el sujeto siempre «surge a costa del cuerpo y su aparición se halla inversamente condicionada por la desaparición del cuerpo».[12] Esto no parece persuasivo.

Donde hay yo allí se abre, en su prehistoria, un cuerpo avasallado y destruido para dar lugar a una identidad. Esa es la tesis. Pero tal cosa no es evidente. Recordemos a Canguilhem. Si el vivir es producción de normatividad, quizá ese yo no sea una mera instalación externa sobre un cuerpo salvaje. Quizá sea también un resumen o una abreviatura de la normatividad producida en la ejecutividad del vivir. Si entendemos la identidad como la normalidad, entonces podemos acordar con Butler. Pero si la entendemos como los equilibrios de una normatividad (sea cual sea su contenido), entonces la situación no es tan fácil. Desde Butler parece como que el cuerpo pueda existir sin yo. Y parece como si en el fondo del yo existiera un cuerpo residual, «un cuerpo salvaje», dice Castro Orellana,[13] que buscase rechazar la identidad. Pero quizá el cuerpo viviente no pueda existir sin alguna forma de elemento psíquico centralizado parecido al yo y eso que sería salvaje podría ser un aspecto de esa misma estructura. En suma, nada nos habla de un yo sumiso y un cuerpo salvaje. A veces quizá es el yo insumiso el que anima al cuerpo a asilvestrarse.

Este problema, dice Castro Orellana, podría identificarse cuando Foucault intenta establecer «el lugar de la resistencia en el contexto de los procesos de producción del sujeto».[14] ¿Dónde localizaremos este lugar? Un psicoanálisis incorporado a la teoría nos diría que no hay un solo lugar, pero siempre estaría en el psiquismo, no en el cuerpo. Este punto es central en el argumento, porque podría ofrecer la clave de reserva frente a los dispositivos de la época neoliberal. Fijarlos en el cuerpo podría significar una falsa operación de resistencia porque el cuerpo no es el lugar preferido de la biopolítica neoliberal. Identificar el psiquismo como lo instalado es dejar de

considerar los potenciales de resistencia que hay en él y de esa manera desarmarlo y dejarlo dispuesto a las intervenciones neoliberales.

Una vez más, de la mano de Butler, se introduce una confusión. Pues su tesis supondría que sería el cuerpo residual como no yo el que podría resistir. Ese cuerpo salvaje podría efectivamente disponer de su propia psique, pero no sería un yo. En todo caso la conclusión sería que «el pensador francés ha investido al cuerpo de un significado psíquico que no consigue desarrollar dentro de su esquema teórico».[15] El cuerpo, como pre-yo, resistiría a la dominación desde algún tipo de inconsciente. Pero esta es la peor doctrina del inconsciente. Por mi parte, he hablado de que Foucault no entendió a Freud, pero resulta claro que Butler tampoco lo entiende bien. Al suponer que el yo es introyectado desde el exterior al organismo viviente, entendido como cuerpo salvaje, deja al cuerpo como elemento de resistencia. Pero el cuerpo en el límite es angustia y su capacidad de resistencia es inducida por el psiquismo en la medida en que supere esa angustia. En todo caso, la capacidad de resistencia viene de otro sitio. Así que aquella tesis jamás la pensaría Freud. La formación del yo no es nunca una plena introyección, nunca una extimidad. El yo es una frágil formación evolutiva centralizada y singularizada de las experiencias psíquicas de un organismo viviente muy complejo en un medio natural y social. Es una exigencia de la necesidad de orientarse propia del organismo a través del principio de realidad. Se le pueden introyectar elementos, pero es más fácil introyectar algo en el inconsciente que en el yo, que debe pasarlo todo por el filtro del sistema consciente. Así que no creo mucho en estos desarrollos que más bien son el síntoma de un yo que busca liberarse de sus compromisos, algo endémico en él, dada su escasa energía.

Dentro de esas experiencias que generan la forma yo, las del deseo son fundamentales, desde luego. Pero el deseo tampoco se puede introyectar plenamente y del todo. Aquí creo que algunos virtuosismos teóricos nos llevan más allá de lo evidente. No hay ninguna ley que le instaure al infante desde fuera el deseo de mamar. El deseo de mamar no es la falta del cumplimiento de la ley, sino el efecto de la inquietud ansiosa del organismo. Pensar que el deseo procede siempre de los otros es antiintuitivo. Tanto como pensar que el yo es introyectado plenamente desde la ley. La formación del principio de realidad es evolutivamente innegable, aunque desde luego puede ser disminuido y reducido desde determinadas introyecciones. Una vez más,

aquí tenemos mimetizaciones, invasiones, reproducciones del proceso viviente, que debe tener su propio proceso de normativización y su propia dinámica, fruto de la larga evolución de la vida en nosotros, para poder ser mimetizado desde el dispositivo. El yo nunca se conforma completamente al margen de los deseos del propio sujeto que lo forma y que así se orienta. Desde luego que por eso se conforma de un modo tan frágil. Porque el mismo ser que tiene que conformar su propia normatividad es el que tiene que ir formando al mismo tiempo la instancia directiva de la normatividad. Así que solo se puede hablar de una normatividad sometida a la variación singular de que es capaz el sistema yoico que se forma a la vez. El útero social ultima un proceso evolutivo, pero no lo determina desde la nada. Justo porque el útero social se pliega al proceso viviente mismo, los dispositivos pueden tener una amplia capacidad de mímesis.

Lo que quiera que sea esta teoría minimalista de la vida debe tener al menos una funcionalidad expresa: no puede considerar las estabilizaciones del poder o del yo como una catástrofe, de tal manera que pudiéramos regresar a una vida feliz cuando eliminemos cualquier dispositivo. Esa consideración metahistórica del poder es tan metafísica como su idea contraria, según la cual el poder es la consecuencia inevitable de la expansión de la vida, lo que apetece realmente la vida. El débil poder del yo ni es una catástrofe ni puede aspirar a la omnipotencia. Ya está bastante saturado con su función orientadora y solo dará paso a alguna de esas dos imágenes cuando ya esté desarbolado. Entonces ya no tendrá capacidad de resistencia alguna. Estas variaciones de la metafísica nietzscheana de la vida no son electivamente afines a las formas de pensar foucaultianas y nos parecen tan anticuadas como recuperar los análisis en términos de Ser, recuperación a la que inevitablemente llevan. Por eso debemos atenernos al minimalismo de Canguilhem y complementarlo con Freud: normatividad inmanente en el caso del ser humano no es posible sin sistema yoico. Esa es la única posibilidad para la ley del singular y para la resistencia.

Pero me temo que no será suficiente con rehabilitar la concepción de Canguilhem. Muchas de sus observaciones son realmente interesantes, pero no creo que puedan ser suficientes. Hay un respeto reverencial de Foucault hacia su maestro, pero las aproximaciones a la vida desde la enfermedad orgánica no me parecen suficientemente sugerentes. Por supuesto que la normatividad de la vida orgánica es algo diferente a la normalidad, una pauta

poblacional y social. Con nuestro Ortega y Gasset podríamos decir que la normatividad depende de la ejecutividad de la vida, que se abre paso en el devenir mismo del vivir singular en medio del entorno y que requiere de toda la flexibilidad posible de estrategias. El enfermo es el que no es capaz de activar la flexibilidad y, por lo tanto, el que no es capaz de crear su propia normatividad biológica, su propio camino; el que no es capaz de llegar a ser su propia norma y, comparado con la normalidad ambiente, fracasa en su devenir. Lo que el esquema neoliberal mimetiza en la vida precaria. Pero no fracasa por no seguir lo normal, eso que se expresa en capital humano socialmente identificable, sino por no lograr su norma propia, inconmensurable a una medida social.

En efecto, en la previsión de Canguilhem podemos imaginar un enfermo que, suficientemente flexible, sea capaz de generar una normatividad de respuesta propia que luego se convierta en normalidad social. Posiblemente este hecho haya generado el esquema de supervivencia de nuestra especie en todos sus atascos evolutivos. Esto era interesante para Foucault sobre todo por la cuestión de la enfermedad psíquica. El psicótico puede llegar a ser funcional para su cuerpo viviente de otra manera a la norma social. Bastaba con no imponerle la normalidad y permitirle su libertad. Desde este punto de vista, toda forma vital es ejecutivamente normalizadora y potencialmente normal, si logra adaptarse al medio y sobrevivir. Toda vida puede dar lugar a un proceso normalizador en el medio plazo, si consigue su propia normatividad y la reproduce. Esto es perfectamente compatible con Darwin y Canguilhem no quería oponerse a él. Pero esto no es lo que la época neoliberal quiere imitar de la vida en sus dispositivos.

Lo que ella quiere precisamente es liberar la búsqueda normativa del principio de realidad y por lo tanto de la forma yoica, y así reducirla todo lo que sea posible. Por supuesto, esto implica una regresión inevitable que es vista como liberadora. Esta reducción, que implica una disolución de la forma patológica como tal, ciertamente la mimetiza el neoliberalismo al refuncionalizar lo que antiguamente eran enfermedades psíquicas como formas individuales de vida. En lugar de ser desviaciones de la normalidad, constituyen formas de singularidad y de normatividad a las que tengo derecho. En esa elevación a derecho se tiene conciencia de su normatividad potencial. Esto es así porque ahora el derecho implica generar mi propia normatividad al margen de lo normal. No hay normas en sí al margen del

quehacer vital y no hay tal sin la orientación del vivir orgánico. Así que la reducción del yo, que previamente ha sido considerado como una cadena introyectada, es experimentada como producción de libertad. Ese es el dispositivo biopolítico del neoliberalismo, que debilita la única instancia que podía ponerle resistencia. Pues confiar en que las fuerzas del inconsciente ofrezcan el centro de resistencia es la mayor confusión de los tiempos modernos. El inconsciente opone resistencia encarnizada solo al yo. Pero se pliega de forma sumisa a la instancia que lo halague. El neoliberalismo lo hace, y habla al inconsciente, le susurra continuamente, y de esa manera da ánimos a la dimensión pulsional para que en su libertad niegue al yo y el principio de realidad que debería orientarlo. La forma de resistir a la carga pulsional del inconsciente es la forma de toda resistencia. Creer que desmontar al yo liberará las energías de resistencias es un error fatal y eso es parte del dispositivo neoliberal. Que las resistencias dependan de algo tan débil como el yo es lo que hace la obediencia voluntaria tan frecuente. Y quienes ven en el cuerpo la fuente de la resistencia deberían explicar qué es lo que determina que tan pronto el cuerpo elimine su angustia se torne tan dispuesto a la entrega de las armas de la resistencia.

En el capítulo 3, dedicado a la medicalización, podemos alcanzar el profundo significado de este dispositivo de salud que hace que el esquema epocal neoliberal haya entregado toda resistencia al mismo tiempo que ha disminuido al máximo el principio yoico. Una vez más tenemos que hablar de su profunda comprensión de la vida psicofísica, de la que deriva su decisión de eliminar a Freud de la escena. Por supuesto que todavía funciona la dimensión jurídica del derecho a la salud que era propia del Estado de bienestar, ahora separado de su función pública, como derecho privado, y vinculado a la clave actual de la realización de todo derecho, que no es otra que la disposición del suficiente capital humano. Pero esta es la parte más superficial. Lo importante es que la posibilidad normativa de la vida singular ya ha desaparecido al compás que desaparece la instancia orientadora del yo. Salud sería ahora mantener la libre disponibilidad del cuerpo, no del cuerpo salvaje, esa ficción, sino de ese único cuerpo, el soporte material de un deseo que ahora se entiende como demanda permanente a la que debe responder una oferta permanente, sin que medie el principio de realidad del yo. Salud sería así el soporte orgánico abstracto del principio de la utilidad marginal, entendida como diferencial de placer que legitima una inversión o un gasto.

Como tal, esta prestación psicofísica no conoce límites ni está pensada para quedar limitada. Con ello, la producción de utilidad marginal, clave del capitalismo, impone la producción permanente de deseo que lleve a actos económicos singulares de consumo.

Pero ¿qué pasa con la angustia que tarde o temprano sobreviene, y que lo hace tanto más temprano cuanto más débil es el principio del yo? ¿Qué pasa con las enfermedades que otrora eran psíquicas? En realidad, las entendemos como estados que nos asaltan a partir de las experiencias parcializadas y singularizadas, consecuencias no deseadas pero misteriosas de las inversiones de utilidad marginal del consumo. Pero ya no podemos hablar del camino de normatividad del singular, de la realización de la propia norma, porque tal cosa no existe sin yo. Esos efectos colaterales los entregamos a la administración de salud, que sustituye a los yo singulares con el gran Yo social que administra el remedio para curar la angustia con sustancias químicas. Pero en la sustitución de esta función yoica por la administración de sustancias ya obra la disolución de toda la experiencia en actos parciales, fragmentados, diferenciados, a los que no le es necesaria la unidad ni de la ejecución ni de la compensación. Como tales restos no deseados, la angustia debe ser evacuada de forma automática y administrada, pues el psiquismo no dispone de una instancia centralizada en un yo responsable capaz de evacuarla de otra forma, mediante el reconocimiento del principio de realidad.

Resulta más que evidente que esta comprensión fragmentada de la experiencia no solo es el supuesto científico de la neurociencia, con su pretensión de hallar las zonas del cerebro que intervienen en una cualidad u otra de la vida, sino también la condición de posibilidad de una inhibición del cuerpo como lo que está sometido en última instancia al principio de realidad. En el interesante capítulo dedicado a la genealogía del poder psiquiátrico, hay reflexiones que podrían iluminar esta cuestión. Así, Castro Orellana expone la idea de cuerpo neurológico a diferencia de cuerpo anatomopatológico. Esta idea consiste en que todo lo que sucede en el psiquismo debe tener su traducción orgánica. Sabemos que Freud reacciona contra esta idea y se alza contra ella oponiendo la autonomía de los actos psíquicos. Ese es el supuesto de la neurociencia. Podemos encontrar el lugar orgánico que traduce un estado psíquico. Cuando lo hallamos, podemos prescindir de los estados psíquicos en su autonomía y en su serie. Entonces no necesitaremos ni situación psíquica, ni novela personal (normatividad

singular en otro sentido), ni acento psíquico, ni complejo, ni nada que invoque la autonomía del psiquismo. Pero que el cuerpo responde a la intencionalidad psíquica mediada o no por la ingesta de drogas, es lo de menos. Lo de más es que ha de responder a algo. Cuando podamos tener la droga específica para neutralizar la angustia, o producir un placer que no la tenga como consecuencia colateral, seguirá respondiendo, solo que ya no dependerá de un sistema yo, sino de un sistema científico que lo administra. La intención psíquica no es la traducción de una aspiración orgánica, sino que dispone de una intencionalidad propia. A través de la hipnosis lo que se revela no es que el cuerpo responde por sí mismo, sino que el cuerpo responde a los actos psíquicos. Cuando ese psiquismo es suplantado por el hipnotizador, el cuerpo le obedece. La psicologización de la experiencia sustituye al hipnotizador por el administrador de correlaciones entre experiencias y saber neurocientífico. ¿De dónde brotará entonces la resistencia?

Al final, nuestros grandes filósofos, al centrarse en el cuerpo, que se suele sentir satisfecho y angustiado bastante pronto, y al denunciar al psiquismo como la instancia opresora, han entregado a los dispositivos neoliberales justo aquello que podría ofrecerles la resistencia. Pues ni el cuerpo satisfecho ni el angustiado resisten. Solo buscan alivio o lo han hallado. Él es indiferente al hecho de que ese alivio le venga del yo o de los sistemas de administración. Porque lejos de ser salvaje, el cuerpo siempre es orientado hacia el equilibrio orgánico. La cuestión es si lo es por la forma frágil y propia del yo o por la forma imponente y poderosa del dispositivo neoliberal, con su capacidad de poner precio a toda experiencia y a todos los efectos colaterales de la experiencia.

Procedencia de los textos

El apartado de la Introducción «El filósofo enmascarado» corresponde parcialmente al artículo «Lo que hace Foucault con las palabras», publicado en *Revista Ecos. Estudos Contemporâneos da Subjetividade*, año 7, vol. 2 (2017), pp. 114-152.

El capítulo 1, «Tecnologías del gobierno neoliberal», es una modificación prácticamente completa de «Neoliberalismo y gobierno de la vida», publicado en Sonia Arribas, Germán Cano y Javier Ugarte (eds.), *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*, Madrid, Catarata-Arbor, 2010, pp. 63-84.

El capítulo 2, «La ciudad apestada. El gobierno del espacio», corresponde parcialmente a «La ciudad apestada. Neoliberalismo y postpanóptico», publicado en *Revista de Ciencia Política*, Instituto de Ciencia Política, Pontificia Universidad Católica de Chile, vol. 29, n.º 1 (2009), pp. 165-183.

El capítulo 3, «La medicalización de la sociedad. El gobierno de la salud», corresponde parcialmente a «Capitalismo y medicina. Los usos políticos de la salud», publicado en *Revista de Ciencia Política*, Departamento de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia, n.º 7, Monográfico: Ámbitos de la Biopolítica, Primer Semestre, 2009, pp. 7-25.

El capítulo 4, «Psicologización de la vida. El gobierno de la subjetividad», corresponde parcialmente a «Psicologización de la vida. Lectura del Curso de Foucault *Le Pouvoir Psychiatrique*», publicado en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 47 (2014), pp. 55-79.

El capítulo 5, «Resistir sin un afuera», corresponde con modificaciones a «Foucault y Laclau. Resistir sin un afuera», publicado en José Luis Villacañas

Berlanga y Rodrigo Castro Orellana (eds.), *Foucault y la Historia de la Filosofía*, Madrid, Dado Ediciones, 2018, pp. 393-417.

El capítulo 6, «Escepticismo y pluralización del poder», corresponde con modificaciones a «Resistencia Escéptica y pluralización del poder en Foucault y Marquard», publicado en Diego Sánchez-Meca, Rafael Herrera Guillén y José Luis Villacañas Berlanga (eds.), *Totalitarismo. La resistencia filosófica. 15 estudios de pensamiento político contemporáneo*, Madrid, Tecnos, 2018, pp. 93-108.

El capítulo 7, «Resistencia y vitalismo», corresponde con modificaciones a «Resistencia y vitalismo. Arcana del pensamiento de Foucault y Canguilhem», publicado en José Luis Villacañas, Roberto Navarrete y Cristina Basili (eds.), *Arcana del pensamiento del siglo XX*, Barcelona, Herder, 2021, pp. 357-378.

El capítulo 8: «El lento colapso del neoliberalismo» no había sido publicado con anterioridad.

Bibliografía

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max, *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2001.

AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998.

ÁLVAREZ-URÍA, Fernando, «Viaje al interior del yo. La psicologización del yo en la sociedad de los individuos», en Robert Castel *et al.*, *Pensar y resistir. La sociología crítica después de Foucault*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2006, pp. 101-133.

AVANESSIAN, Armen; REIS, Mauro (eds.), *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*, Buenos Aires, Caja Negra, 2017.

BALVET, Paul, «Asile et hôpital psychiatrique. L'expérience d'un établissement rural», en Pierre Combemale y Paul Hugues (eds.), *Comptes rendus. Congrès des médecins aliénistes et neurologistes de France et des pays de langue française. XLIIIe session. Montpellier 28, 29 et 30 octobre 1942*, París, Masson, 1942, pp. 399-402.

BAUDRILLARD, Jean, *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, 1987.

BAUMAN, Zygmunt, *Modernidad líquida*, México, FCE, 2002.

—, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Barcelona, Gedisa, 1999.

—, *La globalización, Consecuencias humanas*, Madrid, Alianza, 1999.

—, *Libertad*, México, FCE, 1992.

—, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Barcelona, Gedisa, 1999.

BEASLEY-MURRAY, Jon, *Poshegemonía. Teoría política y América Latina*, Buenos Aires, Paidós, 2010.

BECK, Ulrich, *La sociedad del riesgo*, Barcelona, Paidós, 1998.

BECKER, Gary, *El capital humano*, Madrid, Alianza, 1983.

BONNAFÉ, Lucien, *Désaliéner: folie(s) et société(s)*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1991.

—, *Psychanalyse de la connaissance*, Toulouse, Érès, 2002.
—, «De la doctrine post-esquirolienne. II exemples aplique», *L'Information Psychiatrique*, vol. I, n.º 5 (mayo de 1960).
Borón, Atilio, *Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*, Buenos Aires, FCE, 2000.
Boyne, Roy, «Post-panopticism», *Economy and Society*, vol. 29/2 (2000).
Brown, Wendy, *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*, Barcelona, Malpaso, 2015.
Butler, Judith, «El capitalismo tiene sus límites», en *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempo de pandemias*, ASPO, 2020.
—, *Mecanismos psíquicos del poder*, Madrid, Cátedra, 2001.
Canguilhem, Georges, *Lo normal y lo patológico*, México, Siglo XXI, 2015.
Castel, Robert, *L'Ordre psychiatrique. L'âge d'or de l'aliénisme*, París, Minuit, 1976.
—, *La gestión de los riesgos: de la anti-psiquiatría al post-análisis*, Barcelona, Anagrama, 1984.
Castel, Robert; Castel, Françoise; Lowell, Anne, *La sociedad psiquiátrica avanzada: el modelo norteamericano*, Barcelona, Anagrama, 1980.
Castro-Gómez, Santiago, *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, Madrid, Akal, 2015.
Castro Orellana, Rodrigo, «Una historia de la gubernamentalidad», en José Luis Moreno Pestaña (ed.), *Ir a clase con Foucault*, Madrid, Siglo XXI, 2021.
—, «La invención de Foucault como "pensador neoliberal". Una respuesta a Michael C. Behrent y Daniel Zamora», en Rodrigo Castro y Emmanuel Chamorro (eds.), *Para una crítica del neoliberalismo. Foucault y Nacimiento de la biopolítica*, Madrid, Lengua de Trapo, 2021.
Castro Orellana, Rodrigo, *Foucault y el cuidado de la libertad*, Santiago de Chile, LOM, 2008.
Cayuela, Salvador, *Por la grandeza de la patria. La biopolítica en la España de Franco*, Madrid, FCE, 2014.
Chamayou, Grégoire, *La sociedad ingobernable. Una genealogía del liberalismo autoritario*, Madrid, Akal, 2022.
Chignola, Sandro, *Foucault más allá de Foucault. Una política de la filosofía*, Buenos Aires, Cactus, 2018.
Cohen, Stanley, *Visions of social control*, Cambridge, Polity Press, 1985.

COHN-BENDIT, Dany, *La revolución y nosotros, que la quisimos tanto*, Barcelona, Anagrama, 1987.
COMITÉ INVISIBLE, *La insurrección que viene*, Madrid, Melusina, 2009.
—, *A nuestros amigos*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2015.
—, *Ahora*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2017.
CRAMPTON, Jeremy; ELDEN, Stuart (eds.), *Space, knowledge and power: Foucault and geography*, Aldershot, Ashgate, 2007.
DAVIS, Mike, *Geografie della paura. Los Angeles: l'immaginario collettivo del disastro*, Milán, Feltrinelli, 1999.
DAY, Richard J. F., *Gramsci is dead. Anarchist currents in the newest social movements*, Londres, Pluto Press, 2005.
DE FREITAS, Juan Horacio, «Foucault y el fantasma del escepticismo. Apuntes sobre un "silencio" metodológico», en Emmanuel Chamorro (ed.), *Michel Foucault y los sistemas de pensamiento*, Viña del Mar, Cenaltes, 2017.
DE GIORGI, Alessandro, *El gobierno de la excedencia. Postfordismo y control de la multitud*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2006.
DEBORD, Guy, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, 1999.
DELEUZE, Gilles, «Post-scriptum sobre las Sociedades de Control», en *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995.
—, *Deseo y placer*, Córdoba, Alción Editora, 2006.
—, «Hender las cosas, hender las palabras», en *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995.
—; GUATTARI, Félix, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1988.
DIDI-HUBERMAN, George, *La invención de la histeria. Charcot y la iconografía fotográfica de la Salpêtrière*, Madrid, Cátedra, 2007.
DONZELOT, Jacques, *La policía de las familias*, Valencia, Pre-Textos, 1990.
ESPOSITO, Roberto, *Bios: biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
FERRY, Luc; RENAUT, Alain, *Le pensée 68*, París, Gallimard, 1985.
FISHER, Mark, «Como matar a un zombi: estrategias para terminar con el neoliberalismo», en Mark Fisher, *K-Punk*, vol 2: *Escritos reunidos e inéditos (Música y política)*, Buenos Aires, Caja Negra, 2020.
—, «Realismo capitalista. Entrevista con Richard Capes», en *K-Punk*, vol 3: *Escritos reunidos e inéditos (Reflexiones, comunismo ácido y entrevistas)*, Buenos Aires, Caja Negra, 2021.
—, *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, Buenos Aires, Caja Negra, 2018.

FOUCAULT, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, vol. 1, Madrid, FCE, 2000.
—, *Historia de la locura en la época clásica*, vol. 2, Madrid, FCE, 2000.
—, *El nacimiento de la clínica*, México, Siglo XXI, 2001.
—, *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1968.
—, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1999.
—, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1995.
—, *Historia de la sexualidad*, vol. 1: *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1998.
—, *Historia de la sexualidad*, vol. 2: *El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1986.
—, «La política de la salud en el siglo XVIII», en *Estrategias de poder. Obras esenciales*, vol. II, Barcelona, Paidós, 1999.
—, «La incorporación del hospital en la tecnología moderna», en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, vol. III, Barcelona, Paidós, 1999.
—, «Nacimiento de la medicina social», en *Estrategias de poder. Obras esenciales*, vol. II, Barcelona, Paidós, 1999.
—, «¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina?», en *Estrategias de poder. Obras esenciales*, vol. II, Barcelona, Paidós, 1999.
FOUCAULT, Michel, «Asilos, sexualidad, prisiones», en *Estrategias de poder. Obras esenciales*, vol. II, Barcelona, Paidós, 1999.
—, «Verdad y poder», en *Estrategias de poder. Obras esenciales*, vol. II, Barcelona, Paidós, 1999.
—, «Historia de la locura y anti-psiquiatría», en Valentín Galván (ed.), *El evangelio del diablo. Foucault y la historia de la locura*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013.
—, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*, París, Seuil/Gallimard, 2003.
—, *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, Buenos Aires, FCE, 2000.
—, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, FCE, 2000.
—, *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires, FCE, 2006.
—, *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Buenos Aires, FCE, 2007.

—, *Subjetividad y verdad. Curso del Collège de France (1980-1981)*, Madrid, Akal, 2020.
—, *El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, Buenos Aires, FCE, 2010.
—, «Préface», en *Dits et écrits*, vol. I, París, Gallimard, n.º 4, 1994.
—, «La pensée du dehors», en *Dits et écrits*, vol. I, París, Gallimard, n.º 38, 1994.
—, «De la nature humaine: justice contre pouvoir», en *Dits et écrits*, vol. II, París, Gallimard, 1994, n.º 132.
—, «Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti», en *Dits et écrits*, vol. II, París, Gallimard, 1994, n.º 109.
—, «Préface», en *Dits et écrits*, vol. II, París, Gallimard, n.º 91, 1994.
—, «L'extension sociale de la norme», en *Dits et écrits*, vol. III, París, Gallimard, n.º 173, 1994.
—, «Inutile de se soulever?», en *Dits et écrits*, vol. III, París, Gallimard, n.º 269, 1994.
—, «Préface», en *Dits et écrits*, vol. III, París, Gallimard, n.º 189, 1994.
FOUCAULT, Michel, «La philosophie analytique de la politique», en *Dits et écrits*, vol. III, n.º 232, 1994.
—, «Pouvoir et savoir», en *Dits et écrits*, vol. III, París, Gallimard, 1994, n.º 216.
—, «Questions à Michel Foucault sur la géographie», en *Dits et écrits*, vol. III, París, Gallimard, n.º 169, 1994.
—, «Inutile de se soulever?», en *Dits et écrits*, vol. III, París, Gallimard, 1994, n.º 269.
—, «Va-t-on extrader Klaus Croissant?», en *Dits et écrits*, vol. III, París, Gallimard, n.º 210, 1994.
—, «Le sujet et le pouvoir», en *Dits et écrits*, vol. IV, París, Gallimard, n.º 306, 1994.
—, «Le retour de la morale», en *Dits et écrits*, vol. IV, París, Gallimard, n.º 354, 1994.
—, «Foucault», en *Dits et écrits*, vol. IV, París, Gallimard, n.º 345, 1994.
—, «Une esthétique de l'existence», en *Dits et écrits*, vol. IV, París, Gallimard, n.º 357, 1994.
—, «Le philosophe masqué», en *Dits et écrits*, vol. IV, París, Gallimard, 1994, n.º 285.
—, «Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins», en *Dits et*

écrits, vol. IV, París, Gallimard, 1994, n.º 336.
—, «La vie: l'expérience et la science», en *Dits et écrits*, vol. IV, París, Gallimard, 1994, n.º 361.
—, «Qu'est-ce que les Lumières?», en *Dits et écrits*, vol. IV, París, Gallimard, n.º 339, 1994.
—, «How much does it cost to tell the truth», en *Foucault live (Collected interviews 1961-1984)*, Nueva York, Semiotext(e), 1989.
—, «Cómo nace un libro experiencia», en Duccio Trombadori, *Conversaciones con Foucault*, Buenos Aires, Amorrortu, 2010.
GIANNINI, Humberto, *La «reflexión» cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1988.
GIDDENS, Anthony, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1993.
GORDON, Diana, «The electronic panopticon. A case-study of the development of the national criminal records system», *Politics and Society* 15 (1987), pp. 483-511.
GROS, Frédéric, «Situación del curso», en Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Buenos Aires, FCE, 2002, pp. 479-516.
HABERMAS, Jürgen, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1989.
HAN, Béatrice, *L'ontologie manqué de Michel Foucault*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1998.
HAN, Byung-Chul, *Psicopolítica*, Barcelona, Herder, 2014.
HARDT, Michael; NEGRI, Antonio, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002.
—; NEGRI, Antonio, *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal, 2011.
HARVEY, David, *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid, Akal, 2007.
HAYER, Friedrich, «Individualismo. El verdadero y el falso», *Estudios Públicos* 22 (1986), pp. 1-28.
HEIDEGGER, Martin, *Ciencia y técnica*, Santiago de Chile, Universitaria, 1984.
HOUELLEBECQ, Michel, *El mundo como supermercado*, Barcelona, Anagrama, 2000.
JARA, Miguel, *Traficantes de salud*, Barcelona, Icaria, 2007.
JAY, Martin, *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo xx*, Madrid, Akal, 2007.
KOSELLECK, Reinhart, *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática*

del lenguaje político y social, Madrid, Trotta, 2012.
LACLAU, Ernesto, *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2005.
LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI, 1987.
LAERCIO, Diógenes, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Madrid, Lucina, 2010.
LAING, Ronald, *La política de la experiencia*, Barcelona, Crítica, 1977.
LASCH, Christopher, *La cultura del narcisismo*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1999.
LAVAL, Christian, *Foucault, Bourdieu y la cuestión neoliberal*, Barcelona, Gedisa, 2020.
LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre, *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona, Gedisa, 2013.
LAZZARATO, Maurizio, *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2006.
—, *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, Buenos Aires, Amorrortu, 2013.
—, *El capitalismo odia a todo el mundo. Fascismo o revolución*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2020.
LEMKE, Thomas, *Introducción a la biopolítica*, México, FCE, 2017.
LÉVY, Carlos, «Michel Foucault y el escepticismo: Reflexiones sobre un silencio», en Frédéric Gros y Carlos Lévy (eds.), *Foucault y la filosofía antigua*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004.
LEZRA, Jacques, *Materialismo salvaje. La ética del terror y la república moderna*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012
LIPOVETSKY, Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 1986.
LÓPEZ ÁLVAREZ, Pablo, «La guerra infinita, el enigma de la sublevación. Michel Foucault y la interpretación bélica de la política», en Nicolás Sánchez Durá (ed.), *La guerra*, Valencia, Pre-Textos, 2006.
LYON, David, *El ojo electrónico. El auge de la sociedad de vigilancia*, Madrid, Alianza, 1995.
LYOTARD, Jean François, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1984.
MACHEREY, Pierre, «Sobre una historia natural de las normas», en Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus, Manfred Frank, André Glücksmann *et al.*, *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1999, pp. 170-

185.
—, *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.
Malette, Sebastien, «Foucault for the next century: eco-governmentality», en Sam Binkley y Jorge Capetillo (eds.), *A Foucault for the 21st century: Governmentality, biopolitics and discipline in the new millennium*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2009, pp. 221-238.
Marquard, Odo, *Individuo y división de poderes. Estudios filosóficos*, Madrid, Trotta, 2012.
—, *Apología de lo contingente*, Valencia, Alfons el Magnànim, 2000.
—, *Adiós a los principios*, Valencia, Alfons el Magnànim, 2000.
—, *Felicidad en la infelicidad. Reflexiones filosóficas*, Buenos Aires, Katz, 2006.
—, *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*, Barcelona, Paidós, 2001.
Marx, Gary, *Undercover. Police surveillance in America*, Berkeley, uc Press, 1988.
Mathiesen, Thomas, «The viewer society. Michel Foucault's panopticon revisited», *Theoretical Criminology*, vol. 1/2 (1997), pp. 215-234.
Mbembe, Achille, «La pandemia democratiza el poder de matar» (Entrevista de Diogo Bercito), https://lavoragine.net/la-pandemia-democratiza-poder-de-matar/, 31 de marzo de 2020.
Moreiras, Alberto, *The exhaustion of difference: The politics of Latin American cultural studies*, Durham, Duke University Press, 2001.
Moreno Pestaña, José Luis, *Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo*, Barcelona, Montesinos, 2006.
Mouffe, Chantal, *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*, Barcelona, Gedisa, 2012.
—, *Por un populismo de izquierda*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2018.
Moulian, Tomás, *Chile actual. Anatomía de un mito*, Santiago de Chile, lom, 1997.
Muhle, Maria, «Sobre la vitalidad del poder. Una genealogía de la biopolítica a partir de Foucault y Canguilhem», *Revista de Ciencia Política*, vol. 29, n.º1 (2009), pp. 143-163.
Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2007.
Ortega, Francisco, *Genealogias da amizade*, São Paulo, Iluminuras, 2002.
Pajón, Ignacio, *Los supuestos fundamentales del escepticismo griego*, Madrid, Escolar y Mayo, 2013.

PASQUINELLI, Matteo, «Che cosa (non) è un dispositivo. Sull'archeologia della norma in Canguilhem, Foucault e Agamben», en Dario Gentili y Elettra Stimilli (eds.), *Differenze italiane, política e filosofía: mappe e sconfinamenti*, Roma, Derive Approdi, 2015, pp. 184-199.

PECK, Jamie, «Neoliberalismo y crisis actual», *daapge*, año 12, n.° 19 (2012).

PLESSNER, Helmuth, *Poder y naturaleza humana. Ensayo para una antropología de la comprensión histórica del mundo*, Madrid, Guillermo Escolar, 2018.

POSTER, Mark, *Critical theory and poststructuralism: In search of a context*, Nueva York, Cornell University Press, 1989.

—, *The mode of information*, Cambridge, University Press, 1990.

RAZAC, Olivier, *Storia politica del filo spinato*, Verona, Ombre Corte, 2001.

REVEL, Judith, *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2014.

RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa M.ª, *Foucault y la genealogía de los sexos*, Barcelona, Anthropos, 1999.

ROSE, Nikolas, *Governing the soul. The shaping of the private self*, Londres, Free Books, 1999.

—, *La invención del sí mismo. Poder, ética y subjetivación*, Santiago de Chile, Pólvora Editorial, 2019.

—, «Terapia y poder: Techné y ethos», en *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura*, n.° 76 (2007).

—, «El gobierno en las democracias liberales "avanzadas": del liberalismo al neoliberalismo», *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura*, n.° 29 (1997).

ROZITCHNER, León, «El terror y la gracia», en *Escritos políticos*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015.

—, «La izquierda sin sujeto», en *Escritos políticos*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015.

—, *La cosa y la cruz. Cristianismo y capitalismo*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015.

SALINAS, Adán, *La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones*, Viña del Mar, Cenaltes, 2014.

SCHMID, Wilhelm, *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, Valencia, Pre-Textos, 2002.

SENNETT, Richard, *Narcisismo y cultura moderna*, Barcelona, Kairós, 1980.

TORRANO, Andrea, «Canguilhem y Foucault. De la norma biológica a la norma política», *Estudios de Epistemología*, n.º 10 (junio de 2013), pp. 122-144.

TOULOUSE, Édouard, *Comment conserver sa santé*, París, Hachette, 1914.

VARELA, Julia; ÁLVAREZ-URÍA, Fernando, *Arqueología de la escuela*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1991.

VÁZQUEZ, Francisco, *Tras la autoestima. Variaciones sobre el yo expresivo en la modernidad tardía*, San Sebastián, Gakoa, 2005.

—, *Georges Canguilhem. Vitalismo y ciencias humanas*, Cádiz, UCA, 2018.

—, «Cómo hacer cosas con Foucault», *Revista de Filosofía Er*, n.º 28 (2000).

—, *Cómo hacer cosas con Foucault. Instrucciones de uso*, Madrid, Dado Ediciones, 2021.

—, *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940*, Madrid, Akal, 2009

—; MORENO, Andrés, *Poder y prostitución en Sevilla (Siglos xiv al xx)*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1998.

—; MORENO, Andrés, *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España*, Madrid, Akal, 1997.

VEYNE, Paul, *Foucault. Pensamiento y vida*, Barcelona, Paidós, 2009.

VILLACAÑAS, José Luis, *Neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*, Madrid, Ned, 2020.

—, *Populismo*, Madrid, La Huerta Grande, 2015.

—, «Una apología cínica de la revolución neoliberal: sobre *La última lección de Michel Foucault*», *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, n.º 1 (diciembre de 2016), pp. 109-118.

—, «Cuidado de sí/Cuidado de nosotros: populismo y republicanismo según Freud», en José Luis Villacañas y César Ruiz Sanjuán (eds.), *Populismo versus republicanismo. Genealogía, historia, crítica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2018, pp. 557-580.

VILLACAÑAS, José Luis, «Dispositivo: la necesidad teórica de una antropología», en Rodrigo Castro Orellana y Adán Salinas Araya (eds.), *La actualidad de Michel Foucault*, Madrid, Escolar y Mayo, 2016, pp. 185-212.

—, «Laclau y Weber. Dos ontologías del populismo», en Ángel Loureiro, Rachel Price (eds.), *¿El populismo por venir? A partir de un debate en Princeton*, Madrid, Guillermo Escolar, 2018, pp. 31-66.

VIRILIO, Paul, *Velocidad y política*, Buenos Aires, La Marca, 2006.

VV. AA., «A new beginning, and a re-affirmation…», *Foucault Studies*, n.º 22 (enero de 2017), pp. 1-6.

WALSHAW, Margaret, *Working with Foucault in education*, Rotterdam, Sense Publishers, 2007.

WEBSTER, Frank; ROBINS, Kevin, «Plan and control. Towards a cultural history of the information society», *Theory and Society* 18 (1989), pp. 323-351.

ZITOUNI, Benedikte, «Michel Foucault et le groupe d'information sur les prisons: Comment faire exister et circuler le savoir des prisonniers», *Les Temps Modernes*, n.º 645-646 (2007), pp. 268-307.

ZUBOFF, Shoshana, *In the age of the smart machine*, Nueva York, Basic Books, 1988.

Notas

Introducción

1 Creo que es posible reconocer los «estudios foucaultianos» como un *campo* en el sentido en que la sociología de Bourdieu ha formulado esta cuestión. Se podría demostrar esta hipótesis emprendiendo un ambicioso y extenso análisis de las recepciones y aplicaciones de Foucault en los últimos años. Quizás dicha exploración nos permitiría advertir estructuras que organizan las discusiones dentro de este ámbito e identificar las posiciones de sus ocupantes. Sin embargo, semejante tarea excede los objetivos de este libro, donde me interesa establecer el territorio en que se sitúa mi investigación más que construir su cartografía general.

2 Francisco Vázquez García, «Cómo hacer cosas con Foucault», *Revista de Filosofía Er*, n.º 28 (2000). El planteamiento de este artículo se retoma y amplia en *Cómo hacer cosas con Foucault. Instrucciones de uso*, Madrid, Dado Ediciones, 2021.

3 Por ejemplo, los trabajos de Francisco Ortega con respecto a la genealogía de la amistad (*Genealogias da amizade*, São Paulo, Iluminuras, 2002), de Wilhelm Schmid sobre la cuestión del arte de vivir (*En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el Fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, Valencia, Pre-Textos, 2002) o de los autores que han intentando actualizar los análisis de Foucault respecto a la *gubernamentalidad neoliberal*, como Laval y Dardot (*La nueva razón del mundo*, Barcelona, Gedisa, 2013) o Lazzarato (*La fábrica del hombre endeudado*, Buenos Aires, Amorrortu, 2013).

4 Dentro de este grupo pueden mencionarse las investigaciones de Vázquez y Moreno sobre la prostitución o la moral sexual en España (*Poder y prostitución en Sevilla. Siglos xiv al xx*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1998; *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España*, Madrid, Akal, 1997), del propio Francisco Vázquez sobre el problema biopolítico (*La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940*, Madrid, Akal, 2009) o de Salvador Cayuela respecto al mismo ámbito (*Por la grandeza de la patria. La biopolítica en la España de Franco*, Madrid, FCE, 2014), de Varela y Álvarez-Uría sobre la escuela (*Arqueología de la escuela*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1991), de Margaret Walshaw sobre aplicaciones en educación (*Working with Foucault in education*, Rotterdam, Sense Publishers, 2007), de Rodríguez Magda sobre el feminismo (*Foucault y la genealogía de los sexos*, Barcelona, Anthropos, 1999), de Crampton y Elden sobre geografía (*Space, knowledge and power: Foucault and geography,* Aldershot, Ashgate, 2007), etc. A esta extensa lista podrían sumarse aproximaciones desde el problema ecológico. Algunos autores norteamericanos están utilizando el concepto de *eco-governmentality* (se podría traducir como *eco-gubernamentalidad*). Uno de los primeros autores en recurrir a esta noción fue Sebastien Malette en «Foucault for the next century: eco-governmentality», en *A Foucault for the 21st century: Governmentality, biopolitics and discipline in the new millennium*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2009, editado por Binkley y Capetillo.

5 https://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/index

6 Al respecto se puede consultar el editorial del n.º 22 de enero de 2017, que presenta la nueva etapa de la revista. Véase «A new beginning, and a re-affirmation…», *Foucault Studies*, n.º 22 (enero, 2017), pp. 1-6. El modelo de una publicación de estas características, dedicada al heterogéneo campo de los «estudios foucaultianos», se reproduce con la revista y web italiana *Materiali Foucaultiani*. Siguiendo las características editoriales de *Foucault Studies* y de *Materiali Foucaultiani*, y con el respaldo de ambas

publicaciones, aparece en el año 2017 —como una derivación de la actividad de la Red Iberoamericana Foucault— *Dorsal. Revista de estudios foucaultianos,* la primera revista de este tipo en español: https://revistas.cenaltes.cl/index.php/dorsal

7 Michel Foucault, «Cómo nace un libro experiencia», en Duccio Trombadori, *Conversaciones con Foucault*, Buenos Aires, Amorrortu, 2010, p. 42.

8 Michel Foucault, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1999, p. 29.

9 *Id.*, «Questions à Michel Foucault sur la géographie», en *Dits et écrits*, vol. III, París, Gallimard, 1994, n.º 169, p. 38.

10 Michel Foucault, «Le philosophe masqué», en *Dits et écrits*, vol. IV, París, Gallimard, 1994, n.º 285, p. 104.

11 Gilles Deleuze, «Hender las cosas, hender las palabras», en *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995, p. 139.

12 Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, vol. 2: *El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1986, p. 12.

13 Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, vol. 2, *op. cit.*, p. 12.

14 Frédéric Gros, «Situación del curso», en Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Buenos Aires, FCE, 2002, p. 487.

15 Michel Foucault, «Inutile de se soulever?», en *Dits et écrits*, vol. III, *op. cit.*, n.º 269, p. 793.

16 La procedencia de algunos de los textos se indica en las páginas 265-266.

1. Tecnologías del gobierno neoliberal

1 Jürgen Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1989.

2 Francisco Vázquez, *Tras la autoestima. Variaciones sobre el yo expresivo en la modernidad tardía*, San Sebastián, Gakoa, 2005.

3 Richard Sennett, *Narcisismo y cultura moderna*, Barcelona, Kairós, 1980.

4 Christopher Lasch, *La cultura del narcisismo*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1999.

5 Gilles Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 1986.

6 Anthony Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1993.

7 Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo*, Barcelona, Paidós, 1998.

8 Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*, México, FCE, 2002.

9 Jean François Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1984.

10 Martin Heidegger, *Ciencia y técnica,* Santiago de Chile, Universitaria, 1984.

11 Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2001.

12 Luc Ferry y Alain Renaut, *Le pensée 68*, París, Gallimard, 1985.

13 Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires, FCE, 2006.

14 *Ibid.*, pp. 195 ss.

15 *Ibid.*, pp. 221 ss.

16 Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población*, *op. cit.*, pp. 297 ss.

17 Según Foucault, durante el siglo XX, puede identificarse una serie de formas de contraconducta y resistencia frente a la *gubernamentalidad estatal moderna*: defensa de una nueva escatología que se apoya en la sociedad civil y que plantea su triunfo histórico sobre el Estado, afirmación del derecho a la rebelión y demanda de acceso público a una verdad que ya no puede ser patrimonio del Estado, etc. Es decir, se trata una vez más del triple eje: salvación-obediencia-verdad. Véase Michel Foucault, *Seguridad, territorio,*

población, *op. cit.*, pp. 406 ss. En tal sentido, resulta interesante observar que la *gubernamentalidad neoliberal* precisamente ha absorbido y neutralizado dichas formas de contraconducta incipientes a lo largo del siglo pasado. Estos tres elementos han sido integrados en el neoliberalismo como la disolución del Estado en nombre de una sociedad de individuos, la desintegración de toda autoridad a favor de una privatización de la obediencia y la articulación de una sociedad del espectáculo en la que ya nada se escapa a la exhibición o la transparencia.

18 Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población*, *op. cit.*, pp. 397 ss.

19 Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Buenos Aires, FCE, 2007, pp. 32-33.

20 Hay dos ejemplos históricos de esta producción del Estado a partir de la libertad económica: la aplicación de las políticas neoliberales en Alemania después de la Segunda Guerra Mundial y la implementación de las teorías de Friedman realizada por la dictadura de Pinochet, en Chile, a finales de la década de los setenta. En la actualidad, según Hardt y Negri, podemos observarlo en la irrupción de los *estados privados mundiales* que poseen una soberanía que hace de los Estados nación meros eslabones en un registro de los flujos de mercancías, monedas y poblaciones. Véase Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 45.

21 David Harvey, *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid, Akal, 2007.

22 Zygmunt Bauman, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 64.

23 Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, *op. cit.*, p. 310.

24 Gary Becker, *El capital humano*, Madrid, Alianza, 1983.

25 Roberto Esposito, *Bios: biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 117.

26 Nikolas Rose, *Governing the soul. The shaping of the private self*, Londres, Free Books, 1999.

27 Utilizo la expresión «factor biopolítico» para tomar distancia de cualquier comprensión del neoliberalismo como una nueva fase de un supuesto paradigma biopolítico. La mercantilización de la vida está presente como una dimensión, entre otras muchas existentes, de algunos de los *dispositivos neoliberales*.

28 La «ciudadanía Kyoto» es un proceso comunicacional que transforma las exigencias internacionales impuestas por el protocolo en una retórica que hace del problema ecológico una cuestión de responsabilidad general, difusa e individual.

29 Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, vol.1: *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1998, p. 188.

2. La ciudad apestada. El gobierno del espacio

1 Antes de Foucault otros autores habían brindado interpretaciones similares del proyecto benthamiano. Por ejemplo, los artículos de Jacques Alain Miller: «La despotisme de l'utile: la machine panoptique de Jeremy Bentham» (1975) y de la historiadora norteamericana Gertrude Himmelfarb: «The haunted house of Jeremy Bentham» (1965). Foucault no cita ninguno de estos dos ensayos, aunque probablemente los conocía.

2 Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, vol. 1, Madrid, FCE, 2000, p. 13.

3 Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1995, p. 199.

4 *Ibid.*, p. 202.

5 Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, *op. cit.*, p. 204.

6 *Ibid.*, p. 208.

7 Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, *op. cit.*, p. 211.

8 Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*, México, FCE, 2002, p. 31.

9 Martin Jay, *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo xx*, Madrid, Akal, 2007, p. 311.

10 Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, vol.1: *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1998, p. 168.

11 Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires, FCE, 2006, pp. 20-21.

12 *Ibid.*, p. 66.

13 Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población*, *op. cit.*, p. 70.

14 Se identifica con este nombre una corriente de pensamiento neoliberal desarrollada a partir de 1936 que tuvo una notable influencia en la configuración del Estado alemán durante la posguerra. Entre sus figuras más destacadas se encuentran Walter Eucken, Franz Böhm o Alfred Müller-Armack, quienes expusieron su pensamiento en la revista *Ordo*, publicación que nació en 1948 y que se editó hasta la década de los setenta.

15 El neoliberalismo americano surgió en el contexto de la crítica al *new deal*, un programa político implementado por Roosevelt a partir de 1933 de acuerdo con los principios keynesianos. El movimiento tiene su momento fundacional en el texto *Economic policy for a free society* de Henry Calvert Simons (1934) y se despliega principalmente alrededor de la Universidad de Chicago. Algunas de sus figuras fundamentales son Theodore Schultz, Gary Becker o Milton Friedman. Friedrich Von Hayek también estuvo vinculado a esta escuela. Él es el verdadero nexo del grupo de Chicago con los trabajos del *ordoliberalismo alemán*.

16 La figura de John Maynard Keynes resulta decisiva para comprender la génesis del pensamiento económico en la primera mitad del siglo XX. Su obra fundamental es *A treatise on money* (1930), donde defiende el papel interventor de los poderes públicos en el orden económico con vistas a garantizar el pleno empleo.

17 Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Buenos Aires, FCE, 2007, pp. 185-187.

18 Esto es lo que implica la noción de «marco» según un análisis que Foucault recoge de la obra de François Bilger *La pensée économique libérale dans l'Allemangne contemporaine*. Véase Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, *op. cit.*, p. 172.

19 Roy Boyne, «Post-panopticism», *Economy and Society*, vol. 29/2 (2000), pp. 285-307.

20 Gilles Deleuze, «Post-scriptum sobre las Sociedades de Control», en *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995, pp. 277-286.

21 Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*, *op. cit.*, p. 16.

22 Bauman utiliza el concepto de *sinóptico* a partir del artículo de Thomas Mathiesen: «The viewer society. Michel Foucault's panopticon revisited», *Theoretical Criminology*, vol. 1/2 (1997), pp. 215-234.

23 Zygmunt Bauman, *La globalización. Consecuencias humanas*, Madrid, Alianza, 1999, p. 70.

24 William Bogard, «Welcome to the society of control. The simulation of surveillance revisited», en K. Haggerty y R. Erickson (eds.), *The new politics of surveillance and visibility*, Toronto, University of Toronto Press, 2006, p. 64.

25 Zygmunt Bauman, *Libertad*, México, FCE, 1992, pp. 34-36.

26 Stanley Cohen, *Visions of social control*, Cambridge, Polity Press, 1985, p. 222.

27 Gary Marx, *Undercover. Police surveillance in America*, Berkeley, UC Press, 1988, p. 220.

28 Diana Gordon, «The electronic panopticon. A case-study of the development of the national criminal records system», *Politics and Society* 15 (1987), p. 487.

29 Shoshana Zuboff, *In the age of the smart machine*, Nueva York, Basic Books, 1988, pp. 315-317.

30 Frank Webster y Kevin Robins, «Plan and control. Towards a cultural history of the information society», *Theory and society* 18 (1989), pp. 323-351.

31 Oscar Gandy, «Information privacy and the crisis control», en M. Raboy y P. Bruck (eds.), *Communication: For and against democracy*, Nueva York, Black Rose Books, 1989, pp. 59-73.

32 Mark Poster, *Critical theory and poststructuralism: In search of a context*, Nueva York, Cornell University Press, 1989, p. 122.

33 *Id.*, *The mode of information*, Cambridge, University Press, 1990, p. 97.

34 Byung-Chul Han, *Psicopolítica*, Barcelona, Herder, 2014.

35 Roy Boyne, «Post-panopticism», *op. cit.*, p. 299.

36 David Lyon, *El ojo electrónico. El auge de la sociedad de vigilancia*, Madrid, Alianza, 1995, p. 111.

37 Alessandro De Giorgi, *El gobierno de la excedencia. Postfordismo y control de la multitud*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2006, p. 136.

38 Michel Houellebecq, *El mundo como supermercado*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 69.

39 Thomas Mathiesen, «The viewer society. Michel Foucault's panopticon revisited», *op. cit.*

40 Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 46.

41 Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, 1999. En este punto resulta conveniente diferenciar entre la crítica debordiana del espectáculo y la idea de Baudrillard del «simulacro hiperreal». Mientras que para el primero existiría algo perturbador en la ubicuidad de las imágenes y la reificación de la experiencia, en opinión del segundo habría que aceptar que la distinción entre lo real y el simulacro ya no tiene cabida ni sentido alguno. La realidad, según Baudrillard, no sería más que una ficción escenificada, una simulación en la cual no hay nada que rescatar, es decir, ninguna experiencia original y ninguna forma de vida verdadera atrapada por lo irreal. Véase Jean Baudrillard, *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, 1987. En contraposición a esta interpretación fatalista de lo que sería un destino histórico, considero que el *dispositivo sinóptico* constituye un aparato singular de coacción del neoliberalismo que pretende regular el devenir de la vida.

42 Paul Virilio, *Velocidad y política*, Buenos Aires, La Marca, 2006, p. 44.

43 Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*, *op. cit.*, p. 107.

44 Tomás Moulian, *Chile actual. Anatomía de un mito*, Santiago de Chile, LOM, 1997, p. 112.

45 Mike Davis, *Geografie della paura. Los Angeles: l'immaginario collettivo del disastro*, Milán, Feltrinelli, 1999, p. 382.

46 Alessandro De Giorgi, *El gobierno de la excedencia*, *op. cit.*, p. 136.

47 Alessandro De Giorgi, *El gobierno de la excedencia*, *op. cit.*, p. 137.

48 Zygmunt Bauman, *La globalización*, *op. cit.*, p. 114.

49 Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*, *op. cit.*, p. 160.

50 Zygmunt Bauman, *La globalización*, *op. cit.*, p. 31.

51 Michel Houellebecq, *El mundo como supermercado*, *op. cit.*, p. 57.

52 Alessandro De Giorgi, *El gobierno de la excedencia*, *op. cit.*, p. 137.

53 Alessandro De Giorgi, *El gobierno de la excedencia*, *op. cit.*, p. 136.

54 Olivier Razac, *Storia politica del filo spinato*, Verona, Ombre Corte, 2001, p. 91.

55 Alessandro De Giorgi, *El gobierno de la excedencia*, *op. cit.*, p. 138.

56 Esta dimensión correspondería al supuesto de que hay un espacio y un tiempo comunes que vinculan y enlazan a los seres humanos como partícipes de un mismo proyecto social y comunitario. Desde este prisma, existiría un «habitar» la ciudad que involucra una experiencia compartida por los ciudadanos, en la que convergen las trayectorias y las temporalidades de los diversos individuos. El filósofo chileno Humberto Giannini desarrolla esta idea describiendo la presencia de un *modo de ser* que determina nuestra cotidianeidad. Según Giannini, podría identificarse una estructura en *aquello que pasa todos los días*, la cual, en su propia recurrencia, se convierte en la rutina que caracteriza la vida de una ciudad. Esa estructura equivaldría a un movimiento *re-flexivo* que nos conduce del espacio domiciliario (ámbito de la plena disponibilidad de sí mismo) al espacio laboral (territorio de la disponibilidad para lo otro) y viceversa. Véase Humberto Giannini, *La «reflexión» cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1988. Sin embargo, se podría

discutir la validez de este esquema a la hora de interpretar las experiencias que modela el neoliberalismo. La plena disponibilidad para sí se convierte en disponibilidad para una lógica productiva que encuentra en el «yo» una fuente de rentabilidad económica, mientras que el espacio laboral demanda la incorporación del sí mismo, en cuanto capital humano, como un elemento indispensable para la expansión del orden económico. No existiría un movimiento en la experiencia, no habría una *re-flexión* que nos haga retornar al espacio domiciliario de la plena disponibilidad de sí, después de situarnos en el territorio enajenante del trabajo y de la calle. Toda trayectoria se extinguiría en la uniformidad de los no-lugares, en la desquiciante circularidad inmóvil de lo mismo.

3. La medicalización de la sociedad. El gobierno de la salud

1 Michel Foucault, «La política de la salud en el siglo XVIII», en *Estrategias de poder. Obras esenciales*, vol. II, Barcelona, Paidós, 1999, p. 332.

2 Michel Foucault, «La política de la salud en el siglo XVIII», *op. cit.*, p. 333.

3 Michel Foucault, «La política de la salud en el siglo XVIII», *op. cit.*, p. 334.

4 Algunos ejemplos de esta literatura son *Onania* de Bekker (1718), *Tentamen de morbis ex manu stupratione* de Tissot (1770), *Das Methodenbuch für Väter und Mütter* de Basedow (1770) o *Ists Recht, über die Eimichen Sünden der Jugend, Öffentlich zu Schreiben* de Salzmann (1785). Véase Michel Foucault, *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, Buenos Aires, FCE, 2000, pp. 216 ss.

5 En tal sentido, para Foucault, el temor a la masturbación es más prioritario en la sociedad moderna que el temor al incesto. Véase Michel Foucault, «Asilos, sexualidad, prisiones», en *Estrategias de poder*, *op. cit.*, p. 321.

6 Jacques Donzelot, *La policía de las familias*, Valencia, Pre-Textos, 1990, pp. 21-22.

7 *Ibid.*, p. 34.

8 *Ibid.*, pp. 42-43.

9 Jacques Donzelot, *La policía de las familias*, *op. cit.*, p. 46.

10 *Ibid.*, p. 47.

11 *Ibid.*

12 *Ibid.*, p. 48.

13 *Ibid.*, p. 75.

14 Jacques Donzelot, *La policía de las familias*, *op. cit.*, pp. 80-81.

15 *Ibid.*, p. 85.

16 *Ibid.*, pp. 94-95.

17 Michel Foucault, «La política de la salud en el siglo XVIII», *op. cit.*, pp. 336-337.

18 *Ibid.*, p. 337.

19 *Ibid.*, pp. 337-338.

20 Michel Foucault, «La política de la salud en el siglo XVIII», *op. cit.*, p. 338.

21 *Id.*, «La incorporación del hospital en la tecnología moderna», en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, vol. III, Barcelona, Paidós, 1999, p. 99.

22 *Id.*, *Historia de la locura en la época clásica*, vol. 1, Madrid, FCE, 2000, p. 80.

23 *Id.*, «La incorporación del hospital en la tecnología moderna», *op. cit.*, p. 100.

24 *Ibid.*, p. 101.

25 Michel Foucault, «La incorporación del hospital en la tecnología moderna», *op. cit.*, pp. 104-105.

26 *Ibid.*, p. 106.

27 *Id.*, *El nacimiento de la clínica*, México, Siglo XXI, 2001, pp. 131 ss.

28 Michel Foucault, «La incorporación del hospital en la tecnología moderna», *op. cit.*, p. 107.

29 *Ibid.*, pp. 107-108.

30 *Ibid.*, p. 109.
31 *Ibid.*, p. 110.
32 Michel Foucault, «Nacimiento de la medicina social», en *Estrategias de poder*, *op. cit.*, p. 366.
33 *Ibid.*, pp. 369-370.
34 *Ibid.*, p. 371.
35 Michel Foucault, «Nacimiento de la medicina social», *op. cit.*, pp. 373-374.
36 *Ibid.*, p. 375.
37 *Ibid.*, p. 377.
38 *Ibid.*, pp. 378-379. Cabe precisar que el concepto de *salubridad* se refiere al estado del medio ambiente como base material y social que hace posible una mejor salud de la población. Por tanto, se diferencia de la noción de *salud*, que alude más bien al concreto bienestar biológico y médico de uno o varios individuos. Asimismo, la noción de *higiene pública* se distingue de las dos anteriores, puesto que se refiere a la técnica de control y de modificación política y científica del medio con el objetivo del mejoramiento de la salud general de la población.
39 Michel Foucault, «Nacimiento de la medicina social», *op. cit.*, p. 380.
40 *Ibid.*, p. 382.
41 *Id.*, «¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina?», en *Estrategias de poder*, *op. cit.*, p. 344.
42 Michel Foucault, «¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina?», *op. cit.*, p. 344.
43 *Ibid.*
44 *Ibid.*, pp. 344-345.
45 *Ibid.*, p. 345.
46 *Ibid.*, p. 346.
47 Michel Foucault, «¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina?», *op. cit.*, p. 353.
48 *Ibid.*, pp. 354-355.
49 *Ibid.*, p. 357.
50 Michel Foucault, «¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina?», *op. cit.*, p. 360.
51 Miguel Jara, *Traficantes de salud*, Barcelona, Icaria, 2007, p. 196.
52 Por ejemplo, la empresa *Close up*. Véase Miguel Jara, *Traficantes de salud*, *op. cit.*, p. 197.
53 Aunque originalmente *Provigil* obtuvo su licencia como un medicamento contra la narcolepsia, sus usos y su comercialización se han diversificado. Se trata del fármaco de la actividad permanente y como tal tiene un mercado potencial en quienes deseen prolongar su rendimiento en el trabajo o busquen multiplicar su tiempo de diversión. Pero también ha sido utilizado por las tropas británicas en Iraq, lo que abre un nuevo campo de aplicaciones insospechadas. Véase Miguel Jara, *Traficantes de salud*, *op. cit.*, pp. 286 ss.
54 Este es el caso de la enfermedad del sueño o tripanosomiasis que mata unas 150 000 personas al año en África. Pese a existir un fármaco para su tratamiento *(Ornidyl)*, su producción y su comercialización han sido abandonadas por razones financieras. Véase Miguel Jara, *Traficantes de salud*, *op. cit.*, pp. 285 ss.
55 Achille Mbembe, «La pandemia democratiza el poder de matar» (Entrevista de Diogo Bercito), https://lavoragine.net/la-pandemia-democratiza-poder-de-matar/, 31 de marzo de 2020.
56 Judith Butler, «El capitalismo tiene sus límites», en *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempo de pandemias*, ASPO, 2020, p. 62.
57 León Rozitchner, «El terror y la gracia», en *Escritos políticos*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015, p. 186.
58 *Ibid.*, p. 187.
59 León Rozitchner, «El terror y la gracia», *op. cit.*, p. 195.
60 José Luis Villacañas, *Neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*, Madrid, Ned, 2020, p. 130.

61 Toda esta reflexión procede del análisis de Villacañas sobre la crisis de la COVID-19. Véase *ibid.*, pp. 245 ss.

62 Algo que ya advirtió Villacañas: «Hoy el neoliberalismo no puede presentarse en libertad. Pero sin duda esta crisis tendrá una interpretación neoliberal. Y tenemos que estar preparados para ella». Véase *ibid.*, p. 253.

4. Psicologización de la vida. El gobierno de la subjetividad

1 Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, vol. 2, Madrid, FCE, 2000, p. 264.

2 La expresión «arqueología del silencio» aparece por primera vez en el prefacio de la edición original de *Historia de la locura*, del año 1961. Dicho prefacio desaparecerá en las ediciones posteriores a 1972.

3 Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, vol. 2, *op. cit.*, p. 269.

4 Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, vol. 2, *op. cit.*, p. 290.

5 *Id.*, «Considerations on marxism, phenomenology and power. Interview with Michel Foucault», en *Foucault Studies*, n.º 14 (septiembre, 2012), p. 113. Se trata de la entrevista que Colin Gordon y Paul Patton realizaron a Foucault el 3 de abril de 1978 y que no se incluyó en la edición de los *Dits et écrits*. La traducción al español es mía.

6 En los años setenta, por ejemplo, Foucault insiste en varias ocasiones en que, aunque él no lo advirtiese, la *Historia de la locura* no habla de otra cosa más que del problema del poder. Luego, en los años ochenta, para describir su proyecto filosófico agrupa esta obra junto con *Nacimiento de la clínica* y *Vigilar y castigar* como partes de una tarea común que consistiría en analizar «la constitución del sujeto tal como puede aparecer del otro lado de una partición normativa y llegar a ser objeto de conocimiento» (Michel Foucault, «Foucault», *Dits et écrits*, vol. IV, París, Gallimard, 1994, n.º 345, p. 633). Todas estas reescrituras, en ningún caso operan desacreditando el planteamiento inicial, sino que evidencian una nueva mirada que descubre otros aspectos o perspectivas.

7 Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*, París, Seuil/Gallimard, 2003, p. 14.

8 Michel Foucault, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1999, pp. 131-297.

9 Foucault estudia la ambigüedad del gesto de Pinel en *Historia de la locura en la época clásica*, vol. 2, *op. cit.*, pp. 190 ss.

10 *Id.*, *Historia de la sexualidad*, vol. 1: *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1998, p. 168.

11 Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 16.

12 *Ibid.*, p. 43.

13 *Ibid.*, p. 48

14 *Ibid.*, p. 56.

15 Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 171.

16 Hippolyte Bernheim (1840-1919) es considerado uno de los fundadores de la psicoterapia moderna. Su crítica a Charcot se centra en el uso que se debería otorgar a la hipnosis. Para Bernheim la hipnosis no se vincula a un estado patológico ni es una forma de provocar crisis convulsivas, sino que representa exclusivamente un método terapéutico.

17 Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, pp. 27-28.

18 Foucault se refiere a la ley sobre los alienados, promulgada el 30 de junio de 1838. Robert Castel estudia la importancia de esta normativa en *L'Ordre psychiatrique. L'âge d'or de l'aliénisme*, París, Minuit, 1976, pp. 316-324.

19 Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 145.

20 *Ibid.*, p. 164.

21 *Ibid.*, p. 130.

22 La proto-psiquiatría no intenta oponerse al juicio erróneo, sino que utiliza la realidad incorporándola al propio delirio. De este modo, la confirmación teatral del contenido de la locura se convierte en un mecanismo para su interrupción. Es decir, se pretende que la demencia desaparezca simulando su propia realización. Un paciente, por ejemplo, cree estar afectado por una especie de sarna reincidente inobservable y que, sin embargo, lo ataca hasta la desesperación. La estrategia médica consistirá en lograr que efectivamente aparezcan algunos síntomas epidérmicos y luego tratarlos como tales. Así se engaña al loco simulando la verdad de su quimera, para curarlo con el poder de lo real.

23 Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 158.

24 *Ibid.*, p. 160.

25 *Id.*, *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires, FCE, 2006, pp. 21-23.

26 *Id.*, *Le pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 109.

27 Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, pp. 115-116.

28 Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 87.

29 Véase Jacques Donzelot, *La policía de las familias*, Valencia, Pre-Textos, 1999.

30 Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 133.

31 *Ibid.*, pp. 250-251.

32 *Ibid.*, pp. 307-308.

33 Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, pp. 272-279.

34 *Ibid.*, p. 279.

35 Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 303.

36 *Ibid.*, p. 310.

37 La idea de un diagnóstico diferencial de la histeria, en un contexto de enfrentamiento entre las histéricas y el poder médico de Charcot, puede ilustrarse también a través de la importancia que se le otorgó en la Salpêtrière a la fotografía. El hospital funcionó, en tiempos de Charcot, como una verdadera máquina óptica, animada por la ilusión de verlo todo con detalle y de registrar la regularidad de las imágenes de los rostros y los cuerpos. Georges Didi-Huberman estudia la relación entre Charcot y la fotografía en *La invención de la histeria. Charcot y la iconografía fotográfica de la Salpêtrière*, Madrid, Cátedra, 2007.

38 Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 319.

39 Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 320. Foucault menciona en el curso *El poder psiquiátrico* una nota de un estudiante de Charcot en la que se relata la siguiente situación: «El señor Charcot hace acudir a Geneviève, afectada por una contractura histérica. La mujer está sobre una camilla; los residentes y los jefes de clínica la han hipnotizado previamente. Hace su gran crisis histérica. Charcot, según su técnica, muestra que la hipnosis puede no solo provocar, inducir fenómenos histéricos, sino también detenerlos; toma su bastón, lo apoya sobre el vientre de la enferma, exactamente sobre el ovario, y la crisis, de acuerdo con la tradición del argumento, queda en efecto suspendida. Charcot retira el bastón; la crisis recomienza; período tónico, período clónico, delirio y, en medio de este, Geneviève exclama: ¡Camille! ¡Camille! ¡Bésame! ¡Dame tu rabo! El profesor Charcot despacha a la mujer, cuyo delirio prosigue» (*ibid.*, p. 324). Se trata de un episodio que Foucault cita nuevamente en *La voluntad de saber* cuando se refiere a la clínica de Charcot como un aparato de incitación al discurso y a la verdad, donde se inscribirían los mecanismos del desconocimiento. En este punto comenta cómo la consulta pública de Charcot se interrumpe cuando de un modo demasiado manifiesto comenzaba a tratarse de «eso». De hecho, el asunto del sexo no se plantea de forma explícita en los textos publicados por parte de Charcot, sino en documentos inéditos sobre sus lecciones que permanecen en la Salpêtrière. Véase Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, vol. 1, *op. cit.*, pp. 70-71.

40 *Id.*, *Le pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 325.

41 Uno de los primeros análisis que Foucault realiza de los «mecanismos reguladores» se produce en la clase del 17 de marzo de 1976, en el curso del Collège de France titulado *Defender la sociedad*.

42 Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 315.

43 *Ibid.*, p. 313.

44 En este contexto habría que considerar las reflexiones de Foucault de la clase del 8 de febrero de 1978, cuando describe un desplazamiento del análisis hacia el exterior de la institución disciplinaria, en lo que representaría una superación del «institucionalcentrismo». Esta idea la ilustra con una referencia al hospital psiquiátrico y al enfoque de *L'ordre psychiatrique* de Robert Castel. La relevancia de la obra de Castel radicaría —según Foucault— en que muestra que la importancia del hospital solo puede comprenderse a partir de algo exterior y general, un orden psiquiátrico que se combina con procesos globales de la sociedad ligados a la salud y la higiene pública.Véase Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población*, *op. cit.*, pp. 140-142.

45 *Id.*, *Le pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 199.

46 *Ibid.*, p. 208.

47 Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, pp. 219-220.

48 Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 88.

49 Robert Castel, Françoise Castel y Anne Lowell, *La sociedad psiquiátrica avanzada: el modelo norteamericano*, Barcelona, Anagrama, 1980, p. 244.

50 Édouard Toulouse (1865-1947), psiquiatra y periodista francés. Autor, entre otras obras, de *Comment conserver sa santé*, París, Hachette, 1914.

51 Paul Balvet (1907-2001) fue el director del Hospital de Saint-Alban. Es autor de una célebre comunicación en el *Congrès des médecins aliénistes et neurologistes de France* del año 1942, en Montpellier. Allí, además de denunciar el alienismo, anunció lo que la nueva psiquiatría defendería: «El establecimiento que deseamos no es solamente un hospital para enfermedades del cerebro o para problemas nerviosos de origen biliar. Si el hospital general para enfermos agudos puede ser considerado, tal vez, como un "taller de reparación" aquí, por el contrario, estamos obligados a considerar la totalidad de la persona» («Asile et hôpital psychiatrique. L'expérience d'un établissement rural», en Pierre Combemale y Paul Hugues (eds.), *Comptes rendus. Congrès des médecins aliénistes et neurologistes de France et des pays de langue française. xliiie session. Montpellier 28, 29 et 30 octobre 1942*, París, Masson, 1942, pp. 399-402). Balvet trabajó junto con el psicoanalista catalán Francesc Tosquelles, defensor de la denominada psicoterapia colectiva de Hermann Simon, un enfoque que consideraba el tratamiento de la enfermedad como un tratamiento simultáneo de la institución del asilo.

52 Lucien Bonnafé (1912-2003), célebre psiquiatra desalienista. En 1942 sustituye a Balvet en Saint-Alban y empieza a ocuparse del tema de la renovación de los centros hospitalarios. Después de la guerra, fue nombrado asesor del Ministro de Sanidad y promovió la divulgación de nuevas corrientes psicológicas y del psicoanálisis en Francia. Creó una serie de grupos de trabajo y tuvo un papel importante en la reapropiación por parte del marxismo de las teorías freudianas. Autor, entre otras obras, de *Désaliéner: folie(s) et société(s)*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1991; *Psychanalyse de la connaissance*, Toulouse, Érès, 2002.

53 Lucien Bonnafé, «De la doctrine post-esquirolienne. II exemples aplique», en *L'information psychiatrique*, vol. I, n.º 5 (mayo, 1960), p. 580.

54 Jacques Lagrange, «Situation du cours», en Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique, op. cit.*, p. 364.

55 Robert Castel, *La gestión de los riesgos: de la anti-psiquiatría al post-análisis*, Barcelona, Anagrama, 1984, pp. 26-27.

56 Algunos de los trabajos más importantes del llamado movimiento antipsiquiátrico son los siguientes: Franco Basaglia: *L'istituzione negata* (1968), *A psiquiatria alternativa: contra o pessimismo da razão, o otimismo da prática: conferências no Brasil* (1979), *Scritti i, 1953-1968. Dalla psichiatria fenomenologica all'esperienza di Gorizia* (1981), *Scritti ii, 1968-1980. Dall'apertura del manicomio alla nuova legge*

sull'assistenza psichiatrica (1982); David Cooper: *Psiquiatría y anti-psiquiatría* (1967), *La muerte de la familia* (1971), *El lenguaje de la locura* (1978); Aaron Esterson: *Leaves of spring: Study in the dialectics of madness* (1970); Ronald Laing: *The divided self: An existential study in sanity and madness* (1960), *The politics of experience and the bird of paradise* (1967), *The politics of the family and other essays* (1972), *The voice of experience: Experience, science and psychiatry* (1982); Thomas Szasz: *The myth of mental illness* (1961), *The manufacture of madness: A comparative study of the inquisition and the mental health movement* (1970).

57 Michel Foucault, «Historia de la locura y anti-psiquiatría», en Valentín Galván (ed.), *El evangelio del diablo. Foucault y la historia de la locura*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, p. 41. Foucault realiza dicho reconocimiento en 1973, durante un Coloquio en Montreal titulado: «Faut-il interner les psychiatres?». La revista italiana *Aut Aut* ha publicado una transcripción de la conferencia que presentó Foucault en esa ocasión, la cual no fue incluida en los *Dits et écrits*, aunque sí existe una mención a este Coloquio en la entrevista con Stephen Riggins de 1982 (Michel Foucault, «Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins», en *Dits et écrits*, vol. IV, París, Gallimard, 1994, n.º 336, pp. 536-537). La publicación en italiano de la conferencia corresponde a una traducción del original francés titulado «Histoire de la folie et antipsychiatrique» que se incluye en *Cahier Foucault*, editado por Philippe Artières, Jean-François Bert, Frédéric Gros y Judith Revel (París, Éditions de L'Herne, 2011, pp. 95-102). Hay una versión en español de dicha conferencia y de otros textos del monográfico de la revista *Aut Aut* (n.º 351, 2011) en el volumen coordinado por Valentín Galván: *El evangelio del diablo*. En esta conferencia Foucault establece una distinción entre la antipsiquiatría de Laing o Cooper, interesada en transferir al enfermo el poder de producir la verdad acerca de la locura, y la antipsiquiatría de Basaglia, cuyo objetivo tendría que ver más bien con la destrucción política de todas las relaciones de poder que soportan la locura. En esta segunda lógica, Foucault incluye los trabajos de Felix Guattari.

58 Ronald Laing, *La política de la experiencia*, Barcelona, Crítica, 1977, p. 112.

59 Robert Castel, *La gestión de los riesgos*, *op. cit.*, p. 22.

60 *Ibid.*, p. 29.

61 *Ibid.*, p. 30.

62 Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Buenos Aires, FCE, 2007, p. 153.

63 Robert Castel, *La gestión de los riesgos*, *op. cit.*, p. 135.

64 Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, *op. cit.*, pp. 255-274.

65 Nikolas Rose, *La invención del sí mismo. Poder, ética y subjetivación*, Santiago de Chile, Pólvora Editorial, 2019, p. 49.

66 Nikolas Rose, *Governing the soul. The shaping of the private self*, Londres, Free Books, 1999, p. 230; *id.*, *La invención del sí mismo*, *op. cit.*, pp. 272 ss.

67 *Id.*, «Terapia y poder: Techné y ethos», en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, n.º 76 (2007), p. 110.

68 *Id.*, «El gobierno en las democracias liberales "avanzadas": del liberalismo al neoliberalismo», *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, n.º 29 (1997), p. 38.

69 Este concepto se inspira en la noción de «psicologización del yo» expuesta por Fernando Álvarez-Uría a partir de los trabajos de Simmel y Elias sobre la sociedad de los individuos. Se trataría de la ficción de un yo psicológico dotado de un espacio íntimo, que prolifera en el marco del individualismo posesivo propio del *homo oeconomicus*. Véase Fernando Álvarez-Uría, «Viaje al interior del yo. La psicologización del yo en la sociedad de los individuos», en Robert Castel *et. al.*, *Pensar y resistir. La sociología crítica después de Foucault,* Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2006, pp. 101-142.

70 Robert Castel, Françoise Castel y Anne Lowell, *La sociedad psiquiátrica avanzada: el modelo norteamericano*, *op. cit.*, p. 245.

71 *Ibid.*, p. 177.

72 Robert Castel, Françoise Castel y Anne Lowell, *La sociedad psiquiátrica avanzada: el modelo norteamericano*, *op. cit.*, p. 288.

73 Robert Castel, *La gestión de los riesgos*, *op. cit.*, p. 163.

74 *Ibid.*, p. 173.

75 *Ibid.*, pp. 178-179.

76 Nikolas Rose, *La invención del sí mismo*, *op. cit.*, p. 128.

77 *Ibid.*, p. 147.

78 Robert Castel, *La gestión de los riesgos*, *op. cit.*, p. 195.

79 La relación entre la *gubernamentalidad neoliberal* y el problema de la familia puede rastrearse en los planteamientos teóricos de los pensadores neoliberales. Algo que ofrece una pista relevante acerca de lo que permitiría que las tecnologías neoliberales puedan ser asumidas dentro de un marco de valores conservador. En este sentido, es interesante observar que, en diferentes pasajes de su obra, Foucault analiza la familia como un dispositivo con rendimientos diferenciados que opera en el registro de la soberanía, la disciplina y la *gubernamentalidad*. La cuestión principal, entonces, radicaría en identificar el tipo de funcionamiento que la familia adquiere en la lógica neoliberal. Friedrich A. Hayek decía que «el verdadero individualismo afirma el valor de la familia» («Individualismo. El verdadero y el falso», *Estudios Públicos* 22 [1986], p. 20). Creo que el neoliberalismo formaliza a la familia en dos sentidos: como una expresión de la propiedad privada personal y como un espacio de protección de una individualidad narcisista sostenida por el primado del goce. La familia neoliberal ya no es una estructura disciplinaria ni se configura como un ámbito de solidaridades. Por el contrario, constituye un lugar en que se ha borrado toda autoridad y toda referencia a un «nosotros», donde más bien se busca como criterio absoluto salvaguardar una subjetividad invulnerable al mundo (la del niño o la niña), alejada de cualquier frustración o daño afectivo.

80 Robert Castel, *La gestión de los riesgos*, *op. cit.*, p. 189.

81 Francisco Vázquez, *Variaciones sobre el yo expresivo en la modernidad tardía*, San Sebastián, Gakoa, 2005, p. 212.

5. Resistir sin un afuera

1 Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1968, pp. 53 ss.

2 *Ibid.*, pp. 207 ss.

3 *Ibid.*, pp. 297-298, 319, 372.

4 Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI, 1987, pp. 144-146.

5 Ernesto Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2005, p. 94.

6 Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, *op. cit.*, p. 57.

7 Atilio Borón, *Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*, Buenos Aires, FCE, 2000, p. 58.

8 Ernesto Laclau, *La razón populista*, *op. cit.*, p. 98.

9 Me refiero al prefacio que a partir de 1972 desaparecerá de las ediciones posteriores de la *Historia de la locura en la época clásica*.

10 Michel Foucault, «Préface», en *Dits et écrits*, vol. I, París, Gallimard, 1994, n.º 4, p. 159.

11 *Id.*, «La pensée du dehors», en *Dits et écrits*, vol. I, *op. cit.*, n.º 38, p. 526.

12 Judith Revel, *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2014, p. 108.

13 *Ibid.*, p. 112.

14 Michel Foucault, «L'extension sociale de la norme», en *Dits et écrits*, vol. III, París, Gallimard, 1994, n.º 173, p. 77.

15 Benedikte Zitouni, «Michel Foucault et le groupe d'information sur les prisons: Comment faire exister et circuler le savoir des prisonniers», *Les Temps Modernes*, n.º 645-646 (2007), pp. 268-307.

16 Judith Revel, *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, *op. cit.*, p. 136.

17 Ernesto Laclau, *La razón populista*, *op. cit.*, pp. 98-103.

18 Ernesto Laclau, *La razón populista*, *op. cit.*, p. 125.

19 Michel Foucault, «Le sujet et le pouvoir», en *Dits et écrits*, vol. IV, París, Gallimard, 1994, n.º 306, pp. 226-232.

20 Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, vol. 1: *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1998, p. 117.

21 *Id.*, «Inutile de se soulever?», en *Dits et écrits*, vol. III, París, Gallimard, 1994, n.º 269, p. 791.

22 Para una amplia perspectiva acerca del punto de vista de Foucault sobre la revolución iraní, véase el número monográfico coordinado por Aitor Alzola: *Dorsal. Revista de estudios foucaultianos*, n.º 6 (2019).

23 Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, Madrid, Akal, 2015, p. 250.

24 Michel Foucault, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, FCE, 2000, p. 28.

25 Michel Foucault, *Defender la sociedad*, *op. cit.*, p. 30.

26 Pablo López Álvarez, «La guerra infinita, el enigma de la sublevación. Michel Foucault y la interpretación bélica de la política», en Nicolás Sánchez Durá (ed.), *La guerra*, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 172.

27 Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, *op. cit.*, pp. 169-170.

28 Ernesto Laclau, *La razón populista*, *op. cit.*, pp. 193-195.

29 Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, *op. cit.*, p. 168.

30 Chantal Mouffe, *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*, Barcelona, Gedisa, 2012, p. 30.

31 El uso del concepto de *resistencia* no desaparece después de *La voluntad de saber* (1976) con la irrupción de la noción de *gubernamentalidad*. Por ejemplo, en el decisivo texto de 1983 «El sujeto y el poder», el concepto de *resistencia* aparece mencionado varias veces en un contexto en el que el poder se estudia como gobierno.

32 Michel Foucault, «Le sujet et le pouvoir», *op. cit.*, p. 237.

33 *Ibid.*

34 Judith Revel, *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, *op. cit.*, p. 209.

35 Michel Foucault, «Le sujet et le pouvoir», *op. cit.*, pp. 226-227.

36 Ernesto Laclau, *La razón populista*, *op. cit.*, p. 108.

37 Ernesto Laclau, *La razón populista*, *op. cit.*, p. 125.

38 Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, *op. cit.*, p. 171.

39 Ernesto Laclau, *La razón populista*, *op. cit.*, pp. 163 ss.

40 Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto*, *op. cit.*, p. 372.

41 Michel Foucault, «La philosophie analytique de la politique», en *Dits et écrits*, vol. III, *op. cit.*, n.º 232, p. 540.

42 Michel Foucault, «Préface», en *Dits et écrits*, vol. II, París, Gallimard, 1994, n.º 91, p. 195.

43 *Id.*, «Va-t-on extrader Klaus Croissant?», en *Dits et écrits*, vol. III, *op. cit.*, n.º 210, p. 365. Croissant alcanzó notoriedad en Alemania como abogado de la Fracción del Ejército Rojo (RAF), también conocida como el grupo Baader-Meinhof. En septiembre de 1977 fue detenido en Francia y se inició un polémico proceso que culminó con su extradición a Alemania y su condena a dos años y medio de cárcel.

44 Pablo López Alvarez, «La guerra infinita, el enigma de la sublevación. Michel Foucault y la interpretación bélica de la política», *op. cit.*, p. 178.

45 Pablo López Álvarez, «La guerra infinita, el enigma de la sublevación. Michel Foucault y la interpretación bélica de la política», *op. cit.*, p. 181.

46 *Ibid.*, p. 182.

47 Esta es la tesis que defiende Santiago Castro-Gómez en *Revoluciones sin sujeto* (*op. cit.*, p. 249): «Foucault sigue preso de una cierta desconfianza radical frente al Estado y a las instituciones representativas. Late en el filósofo francés una suerte de *anarquismo* que le impide pensar el modo en que *también el Estado* es un campo antagónico de fuerzas».

48 Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Buenos Aires, FCE, 2007, p. 221.

49 Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, *op. cit.*, p. 219.

50 *Ibid.*, p. 220.

51 *Ibid.*, p. 224.

52 *Ibid.*, p. 225.

53 En tal sentido, pienso que Foucault está más cerca del escepticismo intelectual que de una perspectiva anarquista. Al respecto puede ser clarificadora la definición que Odo Marquard propone del escepticismo como «la sensibilidad para la división de poderes». Véase Odo Marquard, *Individuo y división de poderes. Estudios filosóficos*, Madrid, Trotta, 2012, p. 67. En el siguiente capítulo desarrollaré con más detalle este aspecto decisivo de la cuestión.

54 Jon Beasley-Murray, *Poshegemonía. Teoría política y América Latina*, Buenos Aires, Paidós, 2010, pp. 68 ss.

55 Jon Beasley-Murray, *Poshegemonía*, *op. cit.*, p. 69.

56 José Luis Villacañas, *Populismo*, Madrid, La Huerta Grande, 2015, p. 87.

57 Ernesto Laclau, *La razón populista*, *op. cit.*, p. 238.

58 José Luis Villacañas, *Populismo*, *op. cit.*, p. 56.

59 José Luis Villacañas, *Populismo*, *op. cit.*, p. 89.

60 Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto*, *op. cit.*, pp. 370-371.

61 La idea de una *subalternidad no equivalencial* es el aspecto clave que implica el concepto de *poshegemonía*. Como señala Alberto Moreiras, la negación subalterna es poshegemónica por el hecho de que es un «rechazo a someterse a la [...] interpelación hegemónica, un éxodo de la hegemonía». Alberto Moreiras, *The exhaustion of difference: The politics of Latin American cultural studies,* Durham, Duke University Press. 2001, p. 126.

62 José Luis Villacañas, *Populismo*, *op. cit.*, p. 124.

6. Escepticismo y pluralización del poder

1 Es el punto de vista que defiende Carlos Lévy en «Michel Foucault y el escepticismo: reflexiones sobre un silencio», en Frédéric Gros y Carlos Lévy (eds.), *Foucault y la filosofía antigua*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004.

2 Para dicha perspectiva, véase Juan Horacio de Freitas, «Foucault y el fantasma del escepticismo. Apuntes sobre un "silencio" metodológico», en Emmanuel Chamorro (ed.), *Michel Foucault y los sistemas de pensamiento*, Viña del Mar, Cenaltes, 2017.

3 Paul Veyne, *Foucault. Pensamiento y vida*, Barcelona, Paidós, 2009, pp. 47 ss.

4 Michel Foucault, «Le retour de la morale», en *Dits et écrits*, vol. IV, París, Gallimard, 1994, n.º 354, p. 706.

5 Véase Ignacio Pajón, *Los supuestos fundamentales del escepticismo griego*, Madrid, Escolar y Mayo, 2013.

6 Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Madrid, Lucina, 2010, p. 360.

7 Michel Foucault, *El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, Buenos Aires, FCE, 2010, p. 202.

8 *Id.*, «Foucault», en *Dits et écrits*, vol. IV, *op. cit.*, n.º 345, p. 634.

9 Michel Foucault, «Une esthétique de l'existence», en *Dits et écrits*, vol. IV, *op. cit.*, n.º 357, p. 733.

10 Michel Foucault, «Verdad y poder», en *Estrategias de poder. Obras esenciales*, vol. II, Barcelona, Paidós, 1999, p. 53.

11 Michel Foucault, «La philosophie analytique de la politique», en *Dits et écrits*, vol. III, París, Gallimard, 1994, n.º 232, p. 537.

12 *Ibid.*, p. 538.

13 Michel Foucault, «La philosophie analytique de la politique», *op. cit.*, p. 538.

14 *Ibid.*, p. 540.

15 Michel Foucault, «La philosophie analytique de la politique», *op. cit.*, p. 541.

16 Michel Foucault, «Le philosophe masqué», en *Dits et écrits*, vol. IV, *op. cit.*, n.º 285, p. 110.

17 En cualquier caso, estas diferencias obedecen en gran medida a restricciones que impone cierto canon de la filosofía del siglo XX que podría ser problematizado. Ciertamente, Marquard pertenece a la tradición de la fenomenología, la hermenéutica y la historia conceptual, mientras que Foucault está vinculado a la tradición epistemológica y estructuralista francesa. Sin embargo, la cuestión fenomenológica está en el punto de partida de la trayectoria intelectual del pensador francés y existe una significativa proximidad entre la genealogía y la historia conceptual, como lo ha observado, por ejemplo, Chignola. Véase Sandro Chignola, *Foucault más allá de Foucault. Una política de la filosofía*, Buenos Aires, Cactus, 2018.

18 Michel Foucault, «Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins», en *Dits et écrits*, vol. IV, *op. cit.*, n.º 336, p. 529.

19 Odo Marquard, *Individuo y división de poderes. Estudios filosóficos*, Madrid, Trotta, 2012, p. 18.

20 *Id.*, *Apología de lo contingente*, Valencia, Alfons el Magnànim, 2000, p. 22.

21 *Id.*, *Adiós a los principios*, Valencia, Alfons el Magnànim, 2000, p. 26.

22 *Id.*, *Felicidad en la infelicidad. Reflexiones filosóficas*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 136.

23 *Id.*, *Individuo y división de poderes*, *op. cit.*, p. 67.

24 *Ibid.*, p. 71.

25 Odo Marquard, *Felicidad en la infelicidad*, *op. cit.*, p. 136.

26 *Id.*, *Apología de lo contingente*, *op. cit.*, p. 57.

27 Odo Marquard, *Apología de lo contingente*, *op. cit.*, p. 67.

28 *Ibid.*, p. 132.

29 Odo Marquard, *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 29.

30 José Luis Villacañas, «Una apología cínica de la revolución neoliberal: sobre *La última lección de Michel Foucault*», *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, n.º 1 (diciembre, 2016), p. 112.

31 Para un estudio de esta cuestión, véase Rodrigo Castro Orellana, «Una historia de la gubernamentalidad», en José Luis Moreno Pestaña (ed.), *Ir a clase con Foucault*, Madrid, Siglo XXI, 2021, pp. 159-181.

32 Christian Laval y Pierre Dardot, *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona, Gedisa, 2013, pp. 12 ss.

33 Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, *op. cit.*, p. 84.

34 José Luis Villacañas, «Una apología cínica de la revolución neoliberal...», *op. cit.*, p. 111.

35 Christian Laval y Pierre Dardot, *La nueva razón del mundo*, *op. cit.*, p. 331.

36 Christian Laval y Pierre Dardot, *La nueva razón del mundo*, *op. cit.*, p. 369.

37 Odo Marquard, *Filosofía de la compensación*, *op. cit.*, p. 47.

38 Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, *op. cit.*, p. 117.

39 Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, *op. cit.*, pp. 119-120. Los debates sobre la interpretación verdadera de los textos de la tradición socialista pueden relacionarse con una moralización del discurso que convierte en un asunto principal establecer quién detenta las esencias más puras del izquierdismo. Algo que ha sido nefasto porque conduce una y otra vez a la división y el enfrentamiento dentro de este espacio político.

40 Christian Laval y Pierre Dardot, *La nueva razón del mundo*, *op. cit.*, p. 402.

41 Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, *op. cit.*, p. 120.

7. Resistencia y vitalismo

1 Michel Foucault, «Pouvoir et savoir», en *Dits et écrits*, vol. III, París, Gallimard, 1994, n.º 216, p. 407.

2 *Id.*, «Le sujet et le pouvoir», en *Dits et écrits*, vol. IV, París, Gallimard, 1994, n.º 306, p. 239.

3 Judith Revel, *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2014, p. 204.

4 Michel Foucault, «Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques», en *Dits et écrits*, vol. III, *op. cit.*, n.º 238, p. 631.

5 Judith Revel, *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, *op. cit.*, p. 206.

6 José Luis Villacañas, «Cuidado de sí/Cuidado de nosotros: populismo y republicanismo según Freud», en *id.* y César Ruiz Sanjuán (eds.), *Populismo versus republicanismo. Genealogía, historia, crítica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2018, pp. 558 ss.

7 José Luis Villacañas, «Cuidado de sí/Cuidado de nosotros...», *op. cit.*, p. 560.

8 *Ibid.*

9 Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 70.

10 Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998.

11 Thomas Lemke, *Introducción a la biopolítica*, México, FCE, 2017, p. 80.

12 José Luis Villacañas, «Dispositivo: la necesidad teórica de una antropología», en Rodrigo Castro Orellana y Adán Salinas Araya (eds.), *La actualidad de Michel Foucault*, Madrid, Escolar y Mayo, 2016, p. 210.

13 Adán Salinas Araya, *La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones*, Viña del Mar, Cenaltes, 2014, p. 285.

14 Maria Muhle, «Sobre la vitalidad del poder. Una genealogía de la biopolítica a partir de Foucault y Canguilhem», *Revista de Ciencia Política*, vol. 29, n.º1 (2009), p. 145.

15 Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 99.

16 *Ibid.*, p. 104.

17 *Ibid.*, p. 106.

18 Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, *op. cit.*, pp. 107-108.

19 José Luis Villacañas, «Cuidado de sí /Cuidado de nosotros...», *op. cit.*, p. 570.

20 *Ibid.*, p. 571.

21 Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, vol. 1: *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1998, p. 99.

22 Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, vol. 1, *op. cit.*, p. 99.

23 Pierre Macherey, «Sobre una historia natural de las normas», en Étienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus, Manfred Frank, André Glücksmann *et al.*, *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 179.

24 Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, vol. 1, *op. cit.*, pp. 99-100.

25 *Ibid.*, p. 101.

26 Pierre Macherey, «Sobre una historia natural de las normas», *op. cit.*, pp. 180-181.

27 José Luis Villacañas, «Cuidado de sí/Cuidado de nosotros...», *op. cit.*, p. 572.

28 Gilles Deleuze, *Deseo y placer*, Córdoba, Alción, 2006, p. 19.

29 *Ibid.*, p. 25.

30 *Ibid.*, p. 27.

31 José Luis Villacañas, «Dispositivo: la necesidad teórica de una antropología», *op. cit.*, p. 193.

32 *Ibid.*, p. 194.

33 Maria Muhle, «Sobre la vitalidad del poder...», *op. cit.*, p. 160.

34 Michel Foucault, «Foucault», *op. cit.*, p. 634.

35 José Luis Villacañas, «Laclau y Weber. Dos ontologías del populismo», en Ángel Loureiro y Rachel Price (eds.), *¿El populismo por venir? A partir de un debate en Princeton*, Madrid, Guillermo Escolar, 2018, p. 34.

36 Michel Foucault, «La vie: l'expérience et la science», en *Dits et écrits*, vol. IV, París, Gallimard, 1994, n.º 361, p. 774.

37 Odo Marquard, *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*, Barcelona, Paidós, 2001.

38 Tomo esta reflexión sobre la debilidad de los conceptos de la obra de Jacques Lezra, *Materialismo salvaje. La ética del terror y la república moderna*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.

39 José Luis Villacañas, «Laclau y Weber. Dos ontologías del populismo», *op. cit.*, p. 47.

40 Véase José Luis Moreno Pestaña, *Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo*, Barcelona, Montesinos, 2006.

41 Véase Béatrice Han, *L'ontologie manqué de Michel Foucault*, Grenoble, Jérôme Millon, 1998.

42 José Luis Villacañas ha desarrollado este aspecto clave del problema en: «Dispositivo: la necesidad teórica de una antropología», *op. cit.*, pp. 195 ss. Todo esto tiene, además, una consecuencia histórico-filosófica relevante. Nos permite observar la necesidad de una nueva cartografía de las filosofías del siglo XX que esté en condiciones de identificar otros *arcana* y de reconocer la existencia de diversas sendas perdidas del pensamiento.

43 Andrea Torrano, «Canguilhem y Foucault. De la norma biológica a la norma política», *Estudios de Epistemología*, n.º 10 (junio, 2013), p. 126.

44 Francisco Vázquez García, *Georges Canguilhem. Vitalismo y ciencias humanas*, Cádiz, UCA, 2018, p. 30.

45 Georges Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*, México, Siglo XXI, 2015, pp. 149-150.

46 *Ibid.*, p. 141.

47 Francisco Vázquez García, *Georges Canguilhem*, *op. cit.*, p. 54.

48 Francisco Vázquez García, *Georges Canguilhem*, *op. cit.*, p. 55.

49 José Luis Villacañas, «Dispositivo: la necesidad teórica de una antropología», *op. cit.*, p. 202.

50 Francisco Vázquez García, *Georges Canguilhem*, *op. cit.*, p. 53.

51 Pierre Macherey, *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011, p. 121.

52 Pierre Macherey, *De Canguilhem a Foucault*, *op. cit.*, p. 117.

53 Francisco Vázquez García, *Georges Canguilhem*, *op. cit.*, p. 58.

54 Pierre Macherey, «Sobre una historia natural de las normas», *op. cit.*, p. 173.

55 José Luis Villacañas, «Dispositivo: la necesidad teórica de una antropología», *op. cit.*, p. 199.

56 José Luis Villacañas, «Dispositivo: la necesidad teórica de una antropología», *op. cit.*, p. 200.

57 Matteo Pasquinelli, «Che cosa (non) è un dispositivo. Sull'archeologia della norma in Canguilhem, Foucault e Agamben», en Dario Gentili y Elettra Stimilli (eds.), *Differenze italiane, política e filosofía: mappe e sconfinamenti*, Roma, Derive Apprrodi, 2015, p. 196.

58 Michel Foucault, «De la nature humaine: justice contre pouvoir», en *Dits et écrits*, vol. II, París, Gallimard, 1994, n.º 132, p. 474.

59 *Id.*, «Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti», en *Dits et écrits*, vol. II, *op. cit.*, n.º 109, p. 373. Las cursivas son mías.

60 Maria Muhle, «Sobre la vitalidad del poder...», *op. cit.*, p. 148.

61 Francisco Vázquez García, *Georges Canguilhem*, *op. cit.*, p. 60.

62 *Ibid.*, p. 61.

63 Francisco Vázquez García, *Georges Canguilhem*, *op. cit.*, pp. 61-62.

64 Maurizio Lazzarato, *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2006, p. 103.

65 Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2001, p. 212.

66 Helmuth Plessner, *Poder y naturaleza humana. Ensayo para una antropología de la comprensión histórica del mundo*, Madrid, Guillermo Escolar, 2018, p. 54.

67 La expresión «materialismo ensoñado» pertenece al filósofo argentino León Rozitchner. Su obra ofrece una interesante línea de investigación para conectar las tesis principales de este capítulo con una revisión crítica del marxismo y del psicoanálisis. Para Rozitchner la subjetividad y el cuerpo constituyen el territorio de lucha privilegiado en que el capitalismo ha desplegado sus estrategias de reproducción y encontrado diversos modos de resistencia. No se podría, entonces, renunciar a una teoría crítica que establezca el núcleo de verdad histórica materialista del sujeto. Esto sería el «materialismo ensoñado» o «la *mater* del materialismo», la condición fundante del sujeto que ha sido negada y excluida en la producción idealista de la cultura occidental. Véase León Rozitchner, «La izquierda sin sujeto», en *Escritos políticos*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015; *id.*, *La cosa y la cruz. Cristianismo y capitalismo*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015.

8. El lento colapso del neoliberalismo

1 Christian Laval y Pierre Dardot, *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona, Gedisa, 2013.

2 Maurizio Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, Buenos Aires, Amorrortu, 2013. Recientemente el autor italiano ha ampliado esta crítica para cuestionar la genealogía del neoliberalismo que ofrecen los análisis de Foucault. Según Lazzarato, habría un borrado de los orígenes fascistas del neoliberalismo que derivaría de un concepto de gubernamentalidad incapaz de incorporar la centralidad de la violencia en los procesos históricos. Véase Maurizio Lazzarato, *El capitalismo odia a todo el mundo. Fascismo o revolución,* Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2020, p. 25. Sin embargo, asumir la violencia como el factor clave del ordenamiento capitalista contemporáneo también puede ser una forma de «pacificar» la producción de subjetividad neoliberal, puesto que el argumento de la coacción sangrienta no consigue explicar la continuidad indefinida del consentimiento.

3 Wendy Brown, *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*, Barcelona, Malpaso, 2015.

4 He discutido esta perspectiva en «La invención de Foucault como "pensador neoliberal". Una respuesta a Michael C. Behrent y Daniel Zamora», en Rodrigo Castro y Emmanuel Chamorro (eds.), *Para una crítica del neoliberalismo. Foucault y Nacimiento de la biopolítica,* Madrid, Lengua de Trapo, 2021, pp. 119-155.

5 La única excepción es una nota del manuscrito de la clase del 14 de enero de 1981 del curso *Subjetividad y verdad*, que Foucault no llegó a desarrollar, en la cual establecía una contraposición entre biopoética como «fabricación personal de la propia vida» y biopolítica como «normalización de las conductas». Véase Michel Foucault, *Subjetividad y verdad. Curso del Collège de France (1980-1981)*, Madrid, Akal, 2020, p. 47.

6 José Luis Villacañas, *Neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*, Madrid, Ned, 2020.

7 José Luis Villacañas, *Neoliberalismo como teología política*, *op. cit.*, p. 140.

8 En cualquier caso, recientemente Chamayou ha desarrollado esta línea de investigación, véase Grégoire Chamayou, *La sociedad ingobernable. Una genealogía del liberalismo autoritario*, Madrid, Akal, 2022.

9 Este campo se configura especialmente a partir de la década de los noventa del siglo XX y reúne un conjunto de investigaciones procedentes del mundo anglosajón, de autores como Nikolas Rose, Collin Gordon, Mitchel Dean, Peter Miller o Graham Burchell. La tesis general consiste en reconocer los análisis de Foucault acerca de la *gubernamentalidad* como una herramienta fundamental para una comprensión de las nuevas tecnologías de gobierno en las sociedades liberales avanzadas. Mi punto de mayor cercanía con los *governmentality studies* reside en el diagnóstico crítico del neoliberalismo como un entramado heterogéneo de procedimientos de conducción de conductas.

10 Chantal Mouffe, *Por un populismo de izquierda*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2018, p. 13.

11 Chantal Mouffe, *Por un populismo de izquierda*, *op. cit.*, p. 25.

12 Comité Invisible, *La insurrección que viene*, Madrid, Melusina, 2009, p. 112.

13 Reinhart Koselleck, *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid, Trotta, 2012, p. 178.

14 Comité Invisible, *A nuestros amigos*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2015.

15 *Id.*, *Ahora*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2017.

16 Armen Avanessian y Mauro Reis (eds.), *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*, Buenos Aires, Caja Negra, 2017.

17 Michael Hardt y Antonio Negri, *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal, 2011, p. 186.

18 Jamie Peck, «Neoliberalismo y crisis actual», *daapge*, año 12, n.° 19 (2012), p. 17. Fisher ha desarrollado esta misma idea en «Como matar a un zombi: estrategias para terminar con el neoliberalismo», en Mark Fisher, *K-Punk*, vol. 2: *Escritos reunidos e inéditos (Música y política)*, Buenos Aires, Caja Negra, 2020, pp. 401-410.

19 Nikolas Rose, *La invención del sí mismo. Poder, ética y subjetivación*, Santiago de Chile, Pólvora Editorial, 2019, pp. 297 ss.

20 Maurizio Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado*, *op. cit.*, p. 112.

21 Jamie Peck, «Neoliberalismo y crisis actual», *op. cit.*, p. 15.

22 Laval describe esta dimensión como una acción a través del medio. Véase Christian Laval, *Foucault, Bourdieu y la cuestión neoliberal*, Barcelona, Gedisa, 2020, pp. 87 ss.

23 Jamie Peck, «Neoliberalismo y crisis actual», *op. cit.*, p. 14.

24 El hecho de que en este análisis se descarte la inminencia de una destitución abrupta del neoliberalismo tiene una serie de implicaciones paradójicas acerca de nuestra experiencia de la temporalidad. En primer lugar, la paradoja de que los mecanismos que determinan una experiencia acelerada de la vida puedan desaparecer de una forma desacelerada. Esto nos debería llevar a problematizar el uso de la categoría de aceleración en el diagnóstico de nuestro presente. Si la construcción neoliberal opera como ausencia de novedad y disolución de la percepción del futuro como algo abierto, estaríamos ante un contexto en el que la experiencia acelerada del tiempo coexiste con la experiencia de la repetición, de la «libertad para siempre lo mismo», de un presente cada vez más lento.

25 Mark Fisher, «Realismo capitalista. Entrevista con Richard Capes», en *K-Punk*, vol. 3: *Escritos reunidos e inéditos (Reflexiones, comunismo ácido y entrevistas)*, Buenos Aires, Caja Negra, 2021, p. 181.

26 Mark Fisher, *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, Buenos Aires, Caja Negra, 2018, pp. 29 ss.

27 José Luis Villacañas, *Neoliberalismo como teología política*, *op. cit.*, p. 182.

28 Aquí estoy parafraseando los análisis que Rozitchner realiza en 1966 sobre la tarea política y cultural de construcción de una nueva racionalidad frente al orden burgués. Véase León Rozitchner, «La izquierda sin sujeto», en *Escritos políticos*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015, p. 37.

29 Richard J. F. Day, *Gramsci is dead. Anarchist currents in the newest social movements*, Londres, Pluto Press, 2005, p. 163.

30 León Rozitchner, «La izquierda sin sujeto», *op. cit.*, p. 38. He modificado el texto de Rozitchner para incluir la frase «los límites del neoliberalismo» donde él dice «los límites de la burguesía».

31 Michel Foucault, «Préface», en *Dits et écrits*, vol. III, París, Gallimard, 1994, n.º 189, p. 134.

32 León Rozitchner, «La izquierda sin sujeto», *op. cit.*, p. 45.

33 La expresión procede del libro de una de las figuras emblemáticas de Mayo del 68: Daniel Cohn-Bendit. Véase *La revolución y nosotros, que la quisimos tanto*, Barcelona, Anagrama, 1987.

34 La frase es de Nietzsche. El texto completo dice lo siguiente: «Las palabras más silenciosas son las que traen la tempestad. Pensamientos que caminan con pies de paloma dirigen el mundo». Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2007, p. 219.

35 Odo Marquard, *Apología de lo contingente*, Valencia, Alfons el Magnànim, 2000, p. 23.

36 Michel Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?», en *Dits et écrits*, vol. IV, París, Gallimard, 1994, n.º 339, p. 578.

37 *Id.*, «How much does it cost to tell the truth», en *Foucault live (Collected interviews 1961-1984)*, Nueva York, Semiotext(e), 1989, p. 251.

38 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1988, p. 415.

Epílogo. Una nueva fenomenología del neoliberalismo y una nueva ética

1 *Supra*.

2 *Supra*.

3 *Supra*.

4 *Supra*.

5 *Supra*. Castro Orellana cita aquí a Maria Muhle.

6 *Supra*.

7 *Supra*.

8 Michel Foucault, «Les problèmes de la culture. Un Débat Foucault-Preti», en *Dits et écrits*, vol. II, París, Gallimard, 1994, n.º 109, p. 373. Citado *supra*.

9 *Supra*.

10 *Supra*.

11 En verdad, el descubrimiento de representaciones psíquicas latentes que mueven el cuerpo es lo que abre el camino al psicoanálisis. Freud aspiraba a que estas representaciones psíquicas latentes se actualicen y lleguen a ser presentes por la actividad misma del yo, cuando vence las resistencias y se entrega a procesos asociativos que merodean las dimensiones latentes. Por eso no restaura el poder del médico ni asigna una identidad desde fuera. En términos de Canguilhem, activa el proceso productor de normatividad propia y genera la flexibilidad suficiente para hacerlo en la medida en que fortalece el yo. El psicoanálisis no exige la confesión de la locura. Apoya el proceso de reflexión del neurótico y corta las reverberaciones automáticas de representaciones compulsivas. Ayuda a reducir el dolor por medio del trabajo de la creación literaria de una historia personal. Estas observaciones de Foucault me resultan extrañas y carentes de sensibilidad. Finalmente, el psicoanálisis libera al sujeto de la familia soberana y tiránica y de la más oscura disciplina de las pulsiones. Poner al psicoanalista en la misma casilla del psiquiatra es un error. Este cura mediante administración del sujeto al que sujeta a prescripciones técnicas objetivas. El psicoanalista, mediante la praxis del propio sujeto, al que anima a mantener vivo el proceso reflexivo para lograr la propia norma psíquica sin sufrimiento. Por lo demás, el psicoanálisis fue privativista por la negativa a incorporar la salud psíquica en los sistemas públicos, algo a lo que Freud aspiraba.

12 Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 104. Citado *supra*.
13 *Supra*.
14 *Supra*.
15 *Supra*.

Información adicional

La catástrofe causada por el capitalismo neoliberal está por todas partes. Sin embargo, los seres humanos no buscan transformar los modos de vida imperantes. La locomotora del proceso de tecnificación del mundo alcanza con el neoliberalismo un momento de aceleración radical, pero nadie parece estar dispuesto a accionar el freno de emergencia mientras se avanza hacia el abismo.

Vivimos permanentemente en una percepción desdoblada, nos comportamos como si nuestra sociedad fuese el mejor de los lugares posibles y, al mismo tiempo, experimentamos un profundo malestar en relación a la injusticia, la precariedad e indignidad que esta produce. Somos unos apocalípticos perfectamente integrados, sujetos que se quejan en la misma medida que obedecen.

¿Cómo comprender este poder que parece no sufrir daño alguno frente a toda crítica? Rodrigo Castro Orellana propone responder a esta cuestión y propone pensar el neoliberalismo de otro modo. Nos invita a no asumir la existencia de un sistema de dominación total y perfectamente coherente, sino más bien a estudiar los dispositivos neoliberales y su producción de subjetividad —desvelando los mecanismos contradictorios que configuran— ya que allí reside la energía que naturaliza el orden capitalista y disuelve cualquier proyección política de las resistencias.

AUTOR

Rodrigo Castro Orellana (Santiago de Chile, 1972) es profesor titular de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Su investigación se centra en el estudio de la filosofía contemporánea, con especial atención a la obra de Michel Foucault. A partir del pensamiento del filósofo francés ha elaborado una crítica de las tecnologías de gobierno neoliberales que pretende superar las limitaciones de las categorías de hegemonía y poshegemonía.

Es autor de *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena* (2008) y editor, entre otros libros, de *Poshegemonía. El final de un paradigma de la filosofía política en América Latina* (2015), *Foucault y la historia de la filosofía* (2018) junto a José Luis Villacañas y *Para una crítica del neoliberalismo. Foucault y Nacimiento de la Biopolítica* (2021) junto a Emmanuel Chamorro.

Es fundador y director ejecutivo de la Red Iberoamericana Foucault.

OTROS TÍTULOS

Adriana Cavarero
Democracia surgente

Catherine Colliot-Thélène
Democracia sin demos

Roberto Esposito
Institución

Éric Fassin
Populismo de izquierdas y neoliberalismo

Luis Sáez Rueda
El ocaso de Occidente

Judith Shklar
El liberalismo del miedo

Zhao Tingyang
Tianxia: una filosofía para la gobernanza global

Yves Charles Zarka
Metamorfosis del monstruo político